Jean-Pierre Laurant

RENÉ GUÉNON

Esoterismo e Tradizione

JEAN-PIERRE LAURANT

RENÉ GUÉNON
Esoterismo e Tradizione

Edizione italiana ampliata, riveduta e corretta
a cura di PierLuigi Zoccatelli

Traduzione dal francese di Dorella Giardini

Gli uomini somigliano più al loro tempo che ai loro padri.

Proverbio arabo

Ritratto di René Guénon
N. Texier
Bibliothèque Nationale de France

Indice

Avvertenza e ringraziamenti

L'obiettivo di questo studio è di portare nuova luce sulle modalità in cui René Guénon (1886-1951) ha condotto i suoi propositi di scrittura e sul modo in cui ha strutturato le sue narrazioni al servizio della verità unica; in seconda battuta, si sono voluti mettere in luce i vari modi in cui la sua opera è stata recepita e commentata: *Guénon, istruzioni per l'uso* avrebbe potuto essere un altro titolo possibile per questo saggio. Nel presentare l'opera cominciata nel 1909 da un ventitreenne nativo di Blois, «salito» a Parigi per compiere i suoi studi – opera sulla quale continuò a lavorare fino alla morte, che avvenne al Cairo nel 1951, comprendente venti libri e più di trecento articoli si sono dovute compiere necessariamente delle scelte. Volendo impiegare il metro delle categorie classiche del pensiero occidentale, il suo campo si estende dalla storia delle idee fino alla filosofia della scienza, e si serve dell'indologia come dell'islamologia, della psicologia come pure dell'antropologia. Un campo senza limiti di tempo e di spazio, che abbraccia tutto, dall'Antichità al mondo contemporaneo. È un fatto che Guénon, al pari di un uomo del Rinascimento, abbia lavorato sull'insieme del conoscibile, *de omni scibili*, per testimoniare l'universalità della verità, da lui identificata con la tradizione, argomentando dal *Vēdānta* indù ai presupposti del calcolo infinitesimale[1]. Ha descritto tracce sepolte da stratificazioni millenarie, depositate dalle correnti di una ragione occidentale a suo dire deviata. I suoi scritti vogliono essere un filo di Arianna, il solo possibile per i tempi attuali, lungo un percorso di riscoperta. L'eco sollevata nel mondo intellettuale parigino e il suo successo continuo, la cui influenza interessa tre generazioni di lettori, si allarga sempre più a mano a mano che procediamo, invitandoci ancora una volta ad analizzare i meccanismi sottesi, per tentare di fare luce sul modo in cui sono diventati portatori di senso. Anche su questo piano ci siamo imposti delle scelte, ritenendo solo alcuni elementi costitutivi del paesaggio guénoniano, privilegiando specialmente il metodo di lavoro e il modo così caratteristico di argomentare, di addurre la propria convinzione, per finire con i diversi modelli di ricezione. Non si intende escludere in questa sede tutti gli altri elementi; solo, purtroppo, questi accompagnano tacendo i temi qui affrontati, perché già così sono complessi. Gli aspetti biografici più noti della sua vita sono qui solo accennati, abbiamo preferito concentrare i momenti più significativi e più decisivi della sua educazione cattolica, scolastica e familiare, delle

[1] Cfr. René Guénon, *L'Homme et son devenir selon le Védânta*, Bossard, Parigi 1925 (trad. it. *L'uomo e il suo divenire secondo il Vêdânta*, Adelphi, Milano 1992); *Idem*, *Les Principes du calcul infinitésimal*, Gallimard, Parigi 1946 (trad. it. *La metafisica del numero. Principi del calcolo infinitesimale*, Arktos-Oggero, Carmagnola 1990). [Nel rimandare alla bibliografia conclusiva del presente volume, si precisa sin d'ora che le edizioni delle trad. it. utilizzate per la presente traduzione, e dunque menzionate in nota, non sono necessariamente quelle citate nella bibliografia che si trova al termine del libro, e perciò se ne menziona di volta in volta la fonte]

sue attività occultiste (1906-1912), della sua vita da scrittore parigino immerso negli ambienti cattolici (1912-1928) e, infine, del suo trasferimento all'islam e al Cairo, dal 1930 e fino alla morte. Abbiamo dato priorità a fonti nuove o inedite, ritenendole utili per illuminare l'elaborazione della sua opera.

In questo lavoro si è adottato un approccio critico, in diretta corrispondenza con il carattere espositivo scelto dallo stesso autore; riteniamo tale prospettiva un accostamento utile per poter articolare, o almeno così vogliamo sperare, il suo proposito in tutte le sue dimensioni. Per quanto effettiva, è voluta l'assenza di un'analisi approfondita dell'influenza di Guénon sugli ambienti letterari, al fine di evitare una sovrapposizione con la tesi pubblicata di Xavier Accart, che reca il titolo *Guénon ou le renversement des clartés. Influence d'un métaphysicien sur la vie littéraire et intellectuelle française (1920-1970)*[2].

I nostri ringraziamenti per l'aiuto, i consigli e la trasmissione di documenti vanno a Xavier Accart, Aminata Alenskaia, Jean-Pierre Brach, André Braire delle Éditions Traditionnelles, Marinette Bruno, Radu Dragan, Éric Geoffroy, Hans Thomas Hakl, Matthias Korger, Pierre Lory, Dominique Pulby, Thierry Zarcone, PierLuigi Zoccatelli. La volontà di ritenere informazioni circolanti in certi ambienti guénoniani ci ha costretto ad analizzare dati da tempo noti e disponibili al pubblico a mezzo stampa, libri o materiali Internet, per i quali non riportiamo la fonte; i lettori avveduti potranno facilmente risalirvi, a tutti gli altri porgiamo le nostre sentite scuse.

[2] Cfr. Xavier Accart, *Guénon ou le renversement des clartés. Influence d'un métaphysicien sur la vie littéraire et intellectuelle française (1920-1970)*, Edidit-Archè, Parigi-Milano 2005.

Introduzione

Scrivere per testimoniare la verità perduta: su questo progetto fin dall'adolescenza aveva concentrato e usato ogni sua forza finché ebbe vita. La dimostrazione dell'esistenza di una Tradizione[1] primordiale eterna e universale ha orchestrato tutta la sua opera. Essa aveva plasmato il destino dell'umanità ed era rimasta ben viva in Oriente: l'India[2] aveva conservato e trasmesso l'essenza del messaggio metafisico delle origini. Già i primi articoli degli anni precedenti la prima guerra mondiale di quello studente di Blois cattolico per educazione, giunto a Parigi nel 1904 per preparare il concorso di ammissione agli Istituti Superiori (Grandes Écoles), vi fanno riferimento[3]. Il rimando esclusivo alla tradizione attribuisce forma ieratica alla sua scrittura, e si costituisce nella forma di espressione volutamente impersonale di una verità senza tempo: la «dottrina tradizionale» è espressa sotto forma di «scienza sacra». Alle opere e agli articoli[4] che in seguito costelleranno la sua carriera, dall'immediato dopoguerra fino alla morte al Cairo nel gennaio 1951, si aggiungono svariate recensioni di riviste e di libri, pubblicate al ritmo di cinque o sei al mese[5]. Tutti i suoi testi si presentano come trattazioni specifiche di quell'unica certezza, la cui esposizione in forma letteraria si è resa necessaria perché nel mondo occidentale si è interrotta la trasmissione «normale», ossia l'insegnamento orale da maestro a discepolo nell'ambito di istitituzioni religiose appropriate per ciascuna tradizione, come le confraternite sufi del mondo musulmano o le società esoteriche cristiane del Medioevo, o ancora come le società iniziatiche di mestiere, quali il compagnonaggio o la massoneria. Solo chi ha ricevuto senza soluzione di continuità il deposito spirituale delle origini può dirsi tradizionale e regolare, e il taglio dell'Occidente moderno con le sue radici, volontario e suicida a un tempo, è la giustificazione per la novità del suo progetto letterario pubblico, che, paradossalmente, grida dai tetti ciò che andrebbe sussurrato all'orecchio[6]. All'opposto di

[1] La «T» maiuscola, frequente nella sua scrittura e onnipresente fra i suoi eredi ed epigoni, evidenzia il legame di tale nozione con la Rivelazione.

[2] L'Oriente si avvicina e si allontana a seconda dei cambiamenti della linea d'orizzonte degli europei. L'India della tradizione del *Vidanta* (i commenti ai testi sacri dei *Veda*) di Shankaracharya rappresenta per Guénon la forma compiuta di tale espressione; cfr. R. Guénon, *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, Librairie Marcel Rivière, Parigi 1921 (trad. it. *Introduzione generale allo studio delle dottrine indù*, Adelphi, Milano 1989).

[3] Cfr. T. Palingénius (René Guénon), «Le Démiurge», *La Gnose*, novembre-dicembre 1909 e gennaio 1910.

[4] Parte della sua opera editoriale, specialmente quella composta durante e dopo la seconda guerra mondiale, raccoglie gli articoli apparsi in precedenza su alcune riviste. Otto titoli postumi, che riprendono altri articoli, si sono aggiunti grazie ad amici desiderosi di rendere più accessibile la sua opera.

[5] Principalmente dalla rivista mensile *Le Voile d'Isis* (che dal 1936 si chiamerà *Études Traditionnelles*).

[6] Cfr. *Mt* 10, 27.

una fuga dal mondo – *fuga mundi*, alla maniera dei giansenisti – Guénon ha lavorato quindi per i suoi contemporanei nell'urgenza, anche se ha potuto rivolgersi soltanto a una piccola e qualificata minoranza: è necessario avere orecchie, per sentire. L'impresa si era annunciata difficile, in quanto la fiducia nel progresso, che aveva portato tutto il XIX secolo a basarsi su una concezione cumulativa delle scienze, rimaneva forte. L'idea di una lunga decadenza dello spirito dalla Rivelazione primordiale, al culmine del suo sviluppo, è ormai estranea alla mentalità occidentale, e l'età dell'oro non è più all'origine del mondo, bensì ne è il termine, e ciò vale per l'uomo colto come per quello della strada. Nel primo quarto del XIX secolo, nel momento in cui entrano in gioco i nuovi metodi della critica storica, il mondo intellettuale aveva tentato di riconoscere alla Rivelazione primordiale una certa legittimità scientifica, prima di abbandonarne la tesi. Dal punto di vista dei fedeli, l'analisi storica non aveva risparmiato i testi sacri, e aveva minato le basi della fede in un Paradiso originale dove Dio avrebbe associato l'uomo alla creazione del mondo, dotandolo nella fattispecie del potere di assegnare i nomi. Le Chiese, indebolite da questo processo corrosivo, alle nozioni derivate dalla Rivelazione e dalla Tradizione primordiale, divenute compromettenti, assegnavano ormai solo una minima parte di attenzione, segnata dalla diffidenza[7]. La voce controcorrente di Guénon ha portato tuttavia i suoi frutti: costantemente ripubblicata negli ultimi cinquant'anni in nuove edizioni e in decine di lingue, essa attesta di una risonanza assai vasta giunta fino a noi.

I tipici ostacoli del suo modo di esprimersi non sono solo suoi, sono comuni all'area culturale delle «religioni del Libro», in seno alle quali la sua vita e il suo pensiero hanno preso forma e trovato nutrimento, dapprima «succhiando latte» e poi cibandosi di «nutrimento solido»[8] al momento del suo risveglio spirituale: come trasmettere attraverso un testo, fatto da mano d'uomo, dato che la scrittura è il più delle volte una codifica umana e la letteratura pur sempre una attività «profana», le parole pronunciate dagli dèi all'origine del mondo? La matrice di tale contraddizione si ritrova nell'ambiguità intrinseca alle «tradizioni orali scritte», cui non si sottraggono i libri sacri né i loro commentari, recenti o antichi, e i testi di Guénon non possono fare eccezione. Alcune indicazioni sul ruolo particolare che egli assegnava al testo affiorano qui e là, quando scrive a proposito di accostamenti simbolici o di interpretazioni. Anzitutto, in una nota a *Il Re del Mondo*[9] sulla parola «Graal», in cui le funzioni del vaso «grasale», custode del sangue di Cristo perché passato direttamente dal costato trafitto dalla lancia alla coppa, sono associate a quelle del libro «graduale», che designa la dottrina e, al tempo stesso, lo stato di rigenerazione legato al suo possesso attraverso la comunione con il sangue del Risorto. Più avanti, in una trattazione sul simbolismo del tessuto, egli associerà, al limite del racconto, la scrittura al lavoro della tessitura: «[Alla tessitura] si riferiscono [...] termini che

[7] Ma anche di nostalgia, è il caso di alcuni autori cattolici nell'orbita tradizionalista; cfr. don Julien Jallabert, *Le Catholicisme avant Jésus Christ. Études sur les croyances des peuples qui ont précédé l'ère chrétienne*, Sarlit, Parigi 1872.

[8] *I Cor* 3, 2.

[9] Cfr. R. Guénon, *Le Roi du monde*, Charles Bosse, Parigi 1927 (trad. it. *Il Re del Mondo*, Adelphi, Milano 1997, p. 47).

spesso indicano i libri tradizionali delle dottrine orientali. Così, in sanscrito, *sûtra* significa propriamente "filo"; un libro può essere costituito da un insieme di *sûtra*, come un tessuto è formato da un insieme di fili»[10]. La struttura a croce è l'immagine del cosmo nella sua interezza, la si legge così nell'apocalittico *Liber vitae* o nel *Liber Mundi* dei Rosa-Croce oppure nei *Brahmasutra* indù, e designa il libro come luogo principiale in cui cogliere lo Spirito[11]. L'intuizione avviene per mezzo del discernimento della giusta interpretazione, da farsi direttamente su una scrittura ispirata o sopra un semplice commento. Così scriveva a Louis Cattiaux (1904-1953), che gli aveva fatto avere alcuni suoi testi nella speranza di vederseli pubblicare: «Vi sono indubbiamente vari tipi di ispirazione, e anche quelli provenienti direttamente dai mondi superiori non sono per forza di cose in sé divini, perché vi sono ancora una quantità di gradi intermedi: in realtà, soltanto i Libri sacri delle diverse tradizioni sono veramente ispirati da Dio [...]. D'altra parte, se lei ritiene che il suo libro sia stato ispirato, come ha potuto apporvi, a cose fatte, aggiunte e modifiche?»[12].

Al tempo stesso, può stupire che questo suo universalismo sia identificato oggi con una delle migliori forme di resistenza alla mondializzazione culturale, resistenze generalmente fondate sulla difesa dei particolarismi e associate a un percorso di ritorno alle proprie «radici». I primi libri sono stati concepiti quando i disastri della guerra avevano fatto vacillare le certezze dello scientismo, dissociando profondamente il progresso umano dal progresso della conoscenza. In una Europa convertita al pessimismo[13], *Oriente e Occidente* e *La crisi del mondo moderno*[14] potevano presentarsi come un'alternativa al ripetuto fallimento delle varie forme di resistenza alla modernità, quello della resistenza cattolica in particolare, che le sue scelte spirituali e intellettuali sembravano invece protrarre.

Le prospettive aperte in Occidente a questo tipo di pensiero avrebbero potuto sembrare alquanto limitate appena qualche decennio prima, nella *Belle Époque*. Dopo le speranze sollevate dalla ragione dei «Lumi» nel XVIII secolo, ripiombate nelle successive violenze rivoluzionarie e nelle guerre, nella prima metà del secolo XIX la rivoluzione industriale aveva alimentato le speranze dei popoli e aveva favorito l'illusione di poter attuare davvero le trasformazioni della società attese da duemila anni: «Secondo la sua promessa, noi aspettiamo *nuovi cieli e una terra nuova*,

[10] Idem, *Le Symbolisme de la croix*, Véga, Parigi 1931 (trad. it. *Il simbolismo della croce*, Rusconi, Milano 1973, p. 112). I *Brahmasutra* (II sec. d.C.) sono i testi più antichi presenti nel *Vîdanta*.

[11] Per un'analisi approfondita di questo statuto del libro, cfr. Bruno Pinchard, *Méditations mythologiques*, Les Empêcheurs de penser en rond, Parigi 2002.

[12] Lettera del 20 luglio 1950, a proposito di un testo in preparazione: Louis Cattiaux, *Le Message retrouvé, ou l'Horloge de la nuit et du jour de Dieu*, Denoël, Parigi 1956, prefazione di Lanza del Vasto (1901-1981); la 1ª ed. fu stampata a cura dell'autore (Imprimerie de Hénon), Parigi 1946 (trad. it. *Il messaggio ritrovato*, Edizioni Mediterranee, Roma 2002) .

[13] *Der Untergang des Abendlandes. Ausgewahlte Schriften* di Oswald Spengler era apparso nel 1917 (trad. it. *Il tramonto dell'occidente. Lineamenti di una morfologia della storia mondiale*, Guanda, Parma 2005).

[14] Cfr. R. Guénon, *Orient et Occident*, Payot, Parigi 1924 (trad. it. *Oriente e Occidente*, Edizioni di Studi Tradizionali, Torino 1965); Idem, *La Crise du monde moderne*, Bossard, Parigi 1927 (trad. it. *La crisi del mondo moderno*, Edizioni Mediterranee, Roma 1985).

nei quali avrà stabile dimora la giustizia», così annuncia, infatti, la *Seconda Lettera* di Pietro[15]. La fiducia in un progresso capace di trasfigurare il mondo era ancora data per scontata, nonostante il severo monito del 1914-1918; in quel contesto, il taglio netto, il rifiuto radicale messo in atto dall'opera di Guénon avrebbe potuto sembrare una storiella votata a una rapida marginalizzazione. Così era stata infatti la sorte dei teorici nei tentativi precedenti: dalla Restaurazione politica nel 1815 all'*«Ordine morale»* dopo il Secondo Impero, per non dire delle varie «riparazioni» cattoliche contro le devastazioni della «modernità».

E invece, dopo la grande parodia dei totalitarismi, la seconda guerra mondiale aveva fatto andare in fumo i sogni di una gloria universale, in verità acceleratrice dell'occidentalizzazione del mondo, ben presto sostituita dagli sconvolgimenti tecnologici, facendo accelerare la planetarizzazione. La bufera politica che aveva investito l'economia si è prolungata fino ai nostri giorni in un ciclone culturale e religioso con la frammentazione dei dogmi e delle fedi «consumate *à la carte*». Le obiezioni di Guénon, avallate dai tempi disastrati, hanno così beneficiato di un pubblico vasto quanto la dimensione di quegli sconvolgimenti planetari, su entrambe le rive dell'Atlantico come pure su buona parte del mondo musulmano[16].

Come esporre agli occidentali moderni la «scienza sacra», «iniziatica», divenuta inaccessibile senza mediazione? La sua dimostrazione si basa anzitutto su una critica radicale del pensiero occidentale, nei suoi svolgimenti e nei suoi fondamenti fin dall'emergere della filosofia greca, prima branca staccatasi dal tronco della grande Tradizione originale e universale, critica che sfocia nella constatazione dei limiti e del vicolo cieco cui è giunto tale distacco. Essa è dunque tesa ad avvicinare le verità tradizionali procedendo per cerchi concentrici attorno all'oggetto ricercato, e vuole mettere in luce le costanti esemplari delle regole dell'arte sacra dei costruttori, a partire dal mestiere e dagli strumenti emblematici, fino a rendere in forme simboliche adattate a volumi, cupole e via dicendo, per arrivare infine al significato spirituale implicito. Al termine di tali incroci significativi, in cui sono combinati i metodi della storia comparata delle religioni con la prassi dell'accumulo di testimonianze – le prove di verità, alla maniera in cui procedevano i tradizionalisti cattolici all'inizio del XIX secolo[17] –, si disvela la «dottrina». Questa particolare esegesi simbolica è onnipresente nella sua opera, e permette di riconoscere la natura specifica di certi simboli ancora portatori di una influenza spirituale reale, perché in qualche modo iconica, in quanto la loro trasmissione non ha conosciuto soluzione di continuità con la rivelazione primordiale. La catena apostolica può aiutare a comprende-

[15] *II Pt* 3, 13.

[16] Oltre al mondo arabo, in particolare l'Egitto e il Maghreb, sono stati investiti dall'opera guénoniana la Russia, l'Europa dell'Est, la Turchia e il Pakistan. Anche nelle due Americhe si assiste al moltiplicarsi di riviste e pubblicazioni d'ispirazione guénoniana. Sembra sia l'Asia – al mondo indiano egli aveva dedicato il grosso della sua opera – l'area in cui la sua ricezione appare più debole; si veda l'ultimo capitolo del presente lavoro.

[17] Si può forse dire che non sia falsa la leggenda dello sbarco delle Marie in Provenza? Eppure, è sostenuta dalla fede di decine e decine di generazioni, senza che la Chiesa nel suo insieme sia messa in discussione.

re il passaggio della «scienza sacra» attraverso gli adeguamenti successivi conseguenti ai mutamenti nel contesto storico. Non esiste conoscenza reale senza una trasmissione attraverso uomini in carne e ossa in possesso dell'autorità per farlo, e cioè coloro che, per filiazione, appartengono alla grande catena «iniziatica»[18] originale. La ricerca dell'autenticità chiama in causa una ricerca di tipo storico, disciplina critica che occupa un posto di riguardo nel suo percorso. Solo così si può ricostituire un *corpus* di conoscenze «di altro ordine»[19] radunate sotto il concetto ombrello di «esoterismo»[20], termine recuperato in parte dalle scienze occulte teorizzate nel Rinascimento e poi dal XIX secolo, in cui viene identificato con la tradizione. Tale approccio è assai diverso dai criteri scientifici oggettivi praticati in seguito dalla ricerca accademica[21]; l'opera richiede un cambiamento di vita come conseguenza della sua lettura, e invita a buttare via il libro, come fa il Natanaele di André Gide (1869-1951), per darsi di rimando ai nutrimenti terrestri. Di fatto, si tratta piuttosto di ruminazione spirituale, significa divorare il «piccolo libro» cogliendo l'invito dell'angelo dell'Apocalisse[22]. Il rivolgimento traccia un segno di cancellazione su tre secoli di evoluzione intellettuale dell'Europa occidentale, tre secoli che hanno contribuito a dissociare scienza e coscienza, conoscenza e religione. La separazione si è compiuta nel dolore, nelle innumerevoli violenze fisiche che hanno lacerato le società: dalle guerre di religione che distrussero l'Europa dal 1559 al 1598 ai figli dei Lumi che rilanciarono il conflitto, affrontandosi nella Rivoluzione e in una guerra che durò dal 1789 al 1815. L'opposizione, sopravvissuta lungo tutto il XIX secolo, si era data una posta molto alta: ricollocare lo spirituale nelle società moderne.

Guénon riprende tale battaglia, e riformula in termini di «esoterismo» nozioni che quasi sempre, fino a quel momento, erano state espresse in un contesto religioso o parareligioso. Questa indivisione fra il sapere e la fede, così evidente nel Medioevo, comincia a fare problema dal Rinascimento[23], quando si innescano i grandi mutamenti epistemologici dei tempi moderni. Nei primi trent'anni del XIX secolo l'esoterismo si costituisce come modello di pensiero autonomo e tenta di rispondere a suo modo, cioè con una nuova forma di «re-incantamento» della scienza, al processo generale di secolarizzazione. In simili condizioni, a complemento della sua critica generale del pensiero occidentale, Guénon ha combattuto specialmente le

[18] La nozione non è priva di ambiguità in quanto la tradizione, a suo dire, era in origine apertamente accessibile.

[19] La scelta si compie sulla base di un ordine comune alle varie discipline intellettuali.

[20] Il termine risale al 1828 e appare portatore di significati più antichi. La ridefinizione di tale significato occupa gran parte della sua opera.

[21] Cfr. le definizioni in Antoine Faivre, *Accés de l'ésotérisme occidental*, Gallimard, Parigi 1986, 2ª ed. riv. (2 voll.) 1996, p. 15-17. Si distinguono quattro elementi fondamentali: «le corrispondenze», «la natura viva», «immaginazione e mediazioni», «l'esperienza della trasmutazione»; cui si aggiungono gli elementi complementari: «pratica della concordanza» e «la trasmissione». I temi sono ripresi in Idem, *L'ésotérisme*, Presses Universitaires de France, Parigi 1992 (trad. it. *L'esoterismo. Storia e significati*, Sugarco, Varese 1992).

[22] Cfr. *Ap* 10, 9.

[23] La crisi del pensiero simbolico era già emersa nel XIV secolo, in particolare con il nominalismo di Guglielmo da Ockham (1290-1347).

false spiritualità che pretendevano di raddrizzare la situazione senza essere dotati degli strumenti per farlo. Ha poi tracciato un affresco delle grandi tradizioni culturali e religiose viventi, quelle ritenute eredi legittime della «Tradizione primordiale». Per l'Oriente l'induismo, il taoismo, il confucianesimo e l'islam, che egli separa dal giudeo-cristianesimo, si contendono tale statuto, mentre non sono ritenute degne di menzione le società primitive[24]. Per l'Occidente[25] la Chiesa cattolica – e secondariamente le Chiese ortodosse – nella normalità religiosa è ritenuta la depositaria per un possibile riallineamento, seppure con riserva perché dovrà farlo ricorrendo «all'aiuto dell'Oriente». Nell'ordine esoterico, la massoneria e il compagnonaggio gli sembrano le uniche vere iniziazioni occidentali esistenti, malgrado la loro degenerazione. Basandosi sui modelli sorti in seno alle grandi civiltà, Guénon inizia a elaborare modelli di approccio e di espressione della «scienza sacra» per adattarli al mondo moderno. Fin dalla prima pubblicazione dei suoi lavori il dibattito si mostra assai vivace, diviso fra chi lo accusa di clericalismo mascherato e chi lo posiziona in una prospettiva carente di pertinenza scientifica, per cui secondo gli uni è una porta aperta a ogni tipo di devianza e secondo gli altri sovverte le basi stesse del cristianesimo. Lo si accusa di svarioni di ordine metodologico o dottrinale, a seconda che la critica provenga dall'Accademia o dalle Chiese. Ciascuno si mantiene sulle sue posizioni, preoccupato di difendere frontiere che sente perennemente minacciate; interferendo nel lungo conflitto che vede la Chiesa cattolica opposta al mondo moderno, l'opera del *blésois* viene considerata un cavallo di Troia da entrambi i fronti.

Nel 1930, a quarantaquattro anni, Guénon, sopraffatto dalle critiche continue, si trasferisce al Cairo, e qui vivrà da musulmano, pur affermando di non essersi mai «convertito a qualche cosa»[26] nel senso comune del termine, ponendosi da un punto di vista iniziatico «per natura inconvertibile». Eppure, almeno indirettamente, egli incoraggiò molti suoi lettori a passare all'islam, ciò che contribuisce a fomentare la polemica da parte religiosa; le scienze umane e la filosofia non ne erano invece direttamente interessate.

Le posizioni «tradizionali» di Guénon sono quindi parte del loro tempo, delle polemiche levatesi in Occidente con le grandi fratture del mondo moderno e si sviluppano lungo la stessa linea. La sua morte, nel 1951, accentuerà le divergenze fra discepoli[27], riguardo l'interpretazione dell'opera e la direzione da seguire per giungere a un esito vissuto. La scelta di una via esoterica cristiana, buddhista o islamica provocherà una competizione per il controllo delle riviste, delle collane o delle case

[24] In merito alle lingue sacre menzionerà anche il manicheismo, in seguito cambierà opinione sulla questione del buddhismo.

[25] «Ora, sembra che in Occidente non vi sia più che un'unica organizzazione possedente un carattere tradizionale e conservante una dottrina tale da fornire al lavoro di cui si tratta una base appropriata: è la Chiesa cattolica» (R. Guénon, *La crisi del mondo moderno*, cit., p. 154).

[26] Un convertito di lunga data che viveva in Marocco, Abderrahmane Buret, ha potuto candidamente scrivere, a proposito di Pierre Georges, un emulo di Guénon: «Va detto che, sempre su consiglio di Guénon, anni fa aveva abbracciato l'islam» (cfr. *France-Asie*, gennaio 1953).

[27] Discepoli intesi come intellettuali, perché Guénon rifiutò sempre il ruolo di maestro spirituale. A tale proposito, si verrà a creare nel tempo una certa ambiguità.

editrici in grado di fornire le basi per tutte le azioni a venire; allo stesso modo, gli archivi del maestro con i documenti e i carteggi rimasti al Cairo assieme a tutto ciò che potrebbe essere ritenuto elemento portatore di legittimità, saranno nel corso del tempo oggetto di molte diatribe.

L'importanza della posta cresce nell'attuale atmosfera di incertezza, circa la natura di un «ritorno del sacro» (un neologismo linguistico), e di cui si attesta, se non l'esistenza, almeno una tendenza generale. Perciò il modello della «Tradizione» presente nell'opera guénoniana, per quanto l'autore abbia voluto distinguere l'esoterico dal religioso, interessa oggi un numero sempre maggiore di lettori, ma ciò avviene per ragioni molto diverse, a seconda dei luoghi o degli ambienti in cui si manifesta. Il mondo musulmano soprattutto, che vive una situazione paradossale di successo, con importanti conversioni in Europa e in America, è minato al suo interno dai nuovi modelli di vita che si sono introdotti nelle società dell'islam tradizionale, fra industrializzazione e fondamentalismo. Una simile situazione solleva numerosi interrogativi.

In che misura la Tradizione presentata dal maestro di Blois è da intendersi un ricorso contro le devastazioni della modernità? Può una tradizione vivente sfuggire all'approccio critico senza compromettere le sue possibilità di sopravvivenza? L'analisi dell'opera nel suo farsi, con i suoi metodi di lavoro e le sue letture successive o in parallelo, è l'oggetto di questo studio. Ci auguriamo possa fornire elementi di sostanza in risposta alla domanda, non risolutiva ma continuamente riproposta, sulle condizioni dello spirituale nelle società contemporanee e sul suo articolarsi con la razionalità.

Capitolo I

La forza delle prime convinzioni

Nel 1903 il giovane René si trova sui banchi del liceo di Blois, pur avendo ricevuto un'educazione familiare molto cattolica in un tempo in cui la scelta della scuola, se laica o se convenzionale, serve a stabilire le proprie posizioni. Ha diciassette anni, e sa già che lavorerà su cantieri ben diversi da quelli del padre architetto; il suo cuore cerca il luogo segreto dove, dall'eternità, «la Sapienza costruisce la sua dimora». Si rivolge subito, da figlio del suo tempo, alla forma di espressione letteraria, lavorando a un romanzo il cui protagonista, alla ricerca della vera conoscenza, è invitato da un maestro non identificato a chiudere tutti i libri, divenuti ormai inutili. La curiosa prefigurazione dell'incontro con un maestro evidenzia il paradosso apparente fra l'uso che egli intende fare del testo scritto e i problemi posti da una esposizione libresca della sua ricerca. La scelta dell'adolescente è nondimeno definitiva, perché la scrittura andrà a occupare tutta la sua vita: migliaia di lettere, spesso copiose e comportanti lunghe argomentazioni, scambiate regolarmente con più di trecento corrispondenti, vanno aggiunte ai suoi libri e ai suoi articoli. Il messaggio, del resto, non cambia, rimane orientato all'unico scopo di testimoniare la vera luce. Il suo, non è un caso isolato: la sua vocazione è simile a quella dei numerosi scrittori inviati, moltiplicatisi con il romanticismo durante il secolo precedente[1], e va inoltre a occupare il terreno abbandonato dal clero quando un nuovo soffio profetico solleva l'Europa dopo le disillusioni della Rivoluzione e dell'Impero. Gli occultisti della *Belle Époque* si erano avviati per la stessa via, trovando bellamente un posto nella società europea plasmata dalla cultura umanistica attraverso il mondo delle Lettere[2]. Un mondo ampiamente aperto al messaggio esoterico, rivelato a ventun anni da Stanislas de Guaita (1861-1897), fondatore dell'ordine qabbalistico della Rosa-Croce e primo *mâitre à penser* di un occultismo ampiamente pubblico, che sogna di trasfigurare la scienza. Guaita aveva pubblicato una prima raccolta di poesie, *Oiseaux de passage*, nel 1881[3]. Le sue dotte pubblicazioni successive si basano sulla costituzione di una biblioteca considerevole, simbolo del potere intellettuale e ogget-

[1] Cfr. Auguste Viatte, *Les Sources occultes du romantisme*, Champion, Parigi 1979; e Paul Bénichou, *Les Mages romantiques*, Gallimard, Parigi 1988. È risaputo l'interesse per l'occulto di Honoré de Balzac (1799-1850) e di Victor Hugo (1802-1885).

[2] La situazione è uguale in Francia e in Inghilterra.

[3] Cfr. Stanislas de Guaita, *Oiseaux de passage Rimes fantastiques. Rimes d'ébène*, Berger-Levrault, Parigi 1881. Egli pubblicherà in seguito *La Muse noire. Heures de soleil*, Lemerre, Parigi 1883; e *Rosa Mystica. Fleurs d'oubli. Choses d'art. Remember. Eaux-fortes et pastels. Petits poèmes*, Lemerre, Parigi 1885.

to di molte brame[4]. A ventitré anni il giovane René pubblica i suoi primi articoli[5] senza rinunciare a modalità espressive puramente letterarie e, per quanto il suo destino dopo alcuni incontri determinanti prenderà in seguito un'altra piega, i suoi fondamenti sono già solidamente costruiti, e si trovano ancorati a un ambiente familiare ed educativo composto di personalità e di limiti molto marcati. Il rigore del suo ragionamento e la qualità del suo documentarismo sono in realtà già acquisiti alla fine degli studi secondari[6].

Un senso alla vita

La sua intuizione sulla verità muta ben presto in certezza assoluta; questa si fonda sull'insegnamento diretto di uno o più maestri orientali indù, provenienti, a giudicare dalla natura della loro trasmissione, dalla scuola del *Vēdānta*, scuola metafisica non dualista i cui maestri, Shankarāchārya (VIII secolo) prima e Rāmānuja (XII secolo, forse 1017-1137) poi, sono stati l'espressione più compiuta[7]. La preminenza assoluta che egli riconosce a questa scuola nella logica gerarchica che esporrà in seguito è alquanto sintomatica: il punto di vista di Shankarāchārya è considerato «il più profondo», molto ancor più di quello di Rāmānuja[8]. Tuttavia, l'importanza attribuita alla coppia *Purusha-Prakriti* («spirito superiore», «principio di creazione e conoscenza») dimostra (presso i suoi informatori?) l'esistenza di un'influenza dei commenti del *Sāmkhya* (ritenuta la più antica delle sei scuole di pensiero – *darshana* – ortodosse, che riconoscono, cioè, l'autorità dei *Veda*), che sono più recenti e si discostano dal *Vēdānta* puro, specialmente sulla questione del dualismo. Egli dunque avrebbe ricevuto la missione di testimoniare attraverso i suoi scritti il carattere perennialista della Tradizione vivente: numerose allusioni sparse lungo i testi[9] riferiscono di uno o più incontri che gli avrebbero cambiato la vita. Egli comunque rifiuterà sempre di riferire al pubblico, agli amici o ai corrispondenti privati, l'identità del suo o dei suoi istruttori, e le circostanze in cui erano avvenuti tali contatti. Una tendenza, questa, ben diversa da quella adottata in seguito, almeno nella vita privata, per le iniziazioni sufi o massoniche da lui rivendicate. Di simili «incursio-

[4] Un catalogo di 2270 titoli fu pubblicato dopo la sua morte dalla Librairie Dorbon, nel 1899. Oswald Wirth (1860-1943), che ebbe un ruolo di primo piano nei contatti di Guénon con la massoneria, era stato suo segretario.

[5] Nella rivista occultista *L'Initiation* (1909).

[6] La sua biblioteca personale, 4000 volumi censiti al Cairo alla sua morte, ha avuto un ruolo essenziale ai fini della sua opera: cfr. X. Accart, Jean-Pierre Laurant e Pierre Collier, «La bibliothèque ésotérique de René Guénon», *Renaissance Traditionnelle*, «De clarissimus quibusdam inter bibliothecas occultas», n. 123-124, luglio-ottobre 2000.

[7] Il *Vēdānta* («fine», «compimento» dei *Veda*) costituisce uno dei sei grandi sistemi filosofici della tradizione brahmanica, fondato sull'identificazione dell'anima individuale con l'anima universale (*ātman* e *brahman*).

[8] R. Guénon, *L'uomo e il suo divenire secondo il Vêdânta*, cit., p. 25.

[9] Nella conclusione a *Il Re del Mondo*, cit., p. 111, egli ammette che «alcuni» (informatori) potranno forse essere tentati di rimproverargli la divulgazione di segreti esoterici, ma giustifica la sua posizione con l'urgenza di un ciclo giunto ormai alla sua conclusione.

ni» è costellata la storia spirituale dell'Occidente ed esse si accompagnano, con una certa ricorrenza, alla parola profetica. I modelli biblici di Elia o del personaggio enigmatico di Melchisedec[10], re e sacerdote a un tempo, venuto dal nulla, senza padre né madre, per confermare l'alleanza divina, garantiscono la legittimità di questo modello di trasmissione spirituale. Gli interventi di *el Khidhr*, «Il Verde» del mondo islamico, hanno un significato paragonabile; per converso, quelli dei maestri indù nell'universo parigino d'inizio XX secolo sono diversi, perché intervengono in un ambiente culturale al quale sono estranei, interferendo sul piano del commento dei testi sacri e sull'autorità delle interpretazioni[11].

Il giovane di Blois aveva vissuto questa irruzione come fattore decisivo, generatore di uno spazio nuovo, sganciato dagli altri aspetti della sua personalità. Da allora, la separazione della vita personale dall'opera scritta sarà definitivamente acquisita, vieppiù giustificata «dottrinalmente» dalla impersonalità della Tradizione. Una sua replica, in occasione di una polemica da carta stampata con un redattore della *Revue intérnationale des Sociétés secrètes* (1912-1939), pubblicazione antimassonica e antigiudaica che proseguiva le violente campagne di fine XIX secolo, ne dà testimonianza: «La personalità di René Guénon ci interessa forse ancora meno della sua[12], dato che le personalità, o piuttosto le individualità, non rientrano nell'ordine delle cose di cui ci occupiamo; e poi, in fondo, siamo proprio sicuri che vi sia davvero al mondo qualcuno con questo nome?». Non potrebbe spingersi oltre la volontà di cancellare ogni tratto del proprio carattere, di negare l'influenza della propria famiglia, dell'infanzia, della scuola. Il suo editore Paul Chacornac (1884-1964) si troverà di fronte a un problema, all'atto di scrivere una nota biografica dopo la sua morte, che voleva mettere la parola fine alle stravaganti dicerie che correvano sul suo conto fra i lettori. Nella sua introduzione a *La vie simple de René Guénon*[13] Chacornac si sforza di giustificare un lavoro con cui intende sorprendere i simpatizzanti e gli amici, convinti come sono della impersonalità assoluta del suo modo di esprimersi sulla verità; d'altra parte, nella sua impresa si scontrerà con le stesse volontà dell'autore, che in vita, con il suo amore per il segreto, aveva elevato barriere impenetrabili sulle sue attività: «Eppure non possiamo fare niente contro il fatto che il mondo in cui viviamo si interessa più spesso agli individui che alle opere». In realtà, l'intenzione giustificatrice soggiacente sposta la questione sul metodo di lavoro, e Chacornac la riprende in questi termini: «È indubbio che piegare un'opera

[10] Cfr. *Gn* 14, 18.

[11] È altrettanto sorprendente che nella Bibbia sia conferito a Melchisedec, un non ebreo, il titolo di sacerdote.

[12] In *Revue internationale des sociétés secrètes*, n. 5, ottobre 1931, periodico di mons. Ernest Jouin (1844-1932); l'autore della provocazione era stato Henri de Guillebert des Essarts (†1936), redattore di una rivista che raccoglieva l'eredità di quelle antimassoniche e antigiudaiche della fine del XIX secolo. Guénon fu a lungo in polemica con lui, gli rispondeva dalla rivista *Le Voile d'Isis* di cui fu ispiratore. I testi sono stati raccolti in una pubblicazione postuma: cfr. R. Guénon, *Études sur la franc-maçonnerie et le compagnonnage*, 2 voll., Éditions Traditionnelles, Parigi 1964 (trad. it. *Studi sulla massoneria e il compagnonaggio*, 2 voll., Arktos-Oggero, Carmagnola 1991).

[13] Cfr. Paul Chacornac, *La vie simple de René Guénon*, Éditions Traditionnelles, Parigi 1957, p. 130 (trad. it. *Vita semplice di René Guénon*, Luni, Milano 2005).

letteraria, quand'anche filosofica, attraverso un temperamento o un carattere, possa essere a volte giustificato. Qui invece, davanti a un'opera così deindividualizzata come quella di Guénon, davanti a un uomo che si guardava bene dall'avere una sua opinione personale e che si attribuiva sempre e soltanto il merito del modesto e diligente ambasciatore di una tradizione immemorabile trascendente qualsiasi opinione o sentimento umano, sarebbe ridicolo»[14]. Tale dichiarazione di principio non distoglierà Chacornac dal suo proposito, ma graverà sul suo concepimento. La scelta deliberata di omettere determinate fonti, in materia di testi cristiani o in particolare orientali, come alcuni strani silenzi intorno a determinati periodi della sua vita – specialmente i legami intrecciati con l'ambiente cattolico universitario –, tanto più sconvolgente, per esempio, considerato come in realtà l'autore avesse condotto una minuziosa ricerca sulla famiglia e sui primi anni del giovane René. La questione della sua partecipazione ai movimenti occultisti, dall'arrivo a Parigi fino al suo violento rifiuto nel 1912, è stata sottoposta a un'attenzione tutta particolare. Nondimeno, lo spauracchio delle correnti di pensiero e delle società iniziatiche di tipo «neospiritualista», fondamenti dell'esistenza stessa della casa editrice perchè costituivano la maggior parte della sua clientela, renderà la nota bibliografica una faccenda delicata[15].

La famiglia e la scuola

Esiste un angioino più angioino di René Jean-Marie Joseph, figlio del vignaiolo Jean Guénon – classe 1741, originario di Saumur – nato il 15 novembre 1886 a Blois, in una casa sulle rive della Loira, in rue Croix-Boissée? Sarà tuttavia lo zio Jean-Baptiste (Brézé, Maine-et-Loire, 1830 - Blois 1913) a occuparsi dei vigneti di famiglia, per cui Jean si era dedicato al mestiere di architetto[16]. Questi sposa nel 1882, in seconde nozze e a cinquantadue anni, Anna Léontine Jolly (Averdon, Loire-sur-Cher 1849 - Blois 1917) dalla quale avrà due figli: Jeanne, scomparsa nel primo anno di vita, e René. La coppia, tipica della piccola borghesia di provincia, vive decorosamente nonostante una certa insicurezza legata all'andamento irregolare degli affari, la qual cosa spiega l'attitudine al risparmio ereditata dal figlio[17]. Assai

[14] *Ibid.*, p. 10-11.

[15] Il primo catalogo della Bibliothèque Chacornac risale al 1890; l'editrice era stata fondata dal padre, Henri Chacornac (1855-1907), genero dello scrittore socialista e occultista Jules Lermina (1839-1915); cfr. J.-P. Laurant, *L'Ésotérisme chrétien en France au XIX^e siècle*, L'Âge d'Homme, Losanna 1992, p. 144-145.

[16] L'inchiesta nell'ambiente familiare iniziata da Paul Chacornac è stata completata da Marie-France James, *Ésotérisme et Christianisme autour de René Guénon*, Nouvelles Editions Latines, Parigi 1981. La James ha impiegato principalmene i ricordi di Jean Mornet, compagno di studi di René al Liceo Augustin-Thierry; cfr. Jean Mornet, «René Guénon à Blois», *Bulletin de l'Association des anciens élèves du Lycée de Blois*, 1954, p. 22-26; «Autour de René Guénon», *Bulletin de l'Association des anciens élèves du Lycée de Blois*, 1955, p. 16-17. La famiglia non si era integrata nella borghesia locale, come abbiamo potuto verificare nel corso di una ricerca condotta a Blois in compagnia di Marie-France James.

[17] A Parigi, per tenere sotto controllo i suoi spostamenti, conservava anche i biglietti convalidati del metró.

provati dalla scomparsa della figlioletta e poco dopo la nascita di René, i genitori tentano di mantenere con essa un legame praticando lo spiritismo, cosa piuttosto ricorrente in molti ambienti cattolici dell'epoca, tanto che la Societé des Sciences Psychiques, specificatamente cattolica, era stata fondata da don Timothée Ferdinand Brettes (1837-1923). Il patronimico di Guénon è alquanto diffuso[18] e abbastanza rispettabilmente noto, al punto che un genealogista proporrà, con una lettera datata 25 dicembre 1913 e naturalmente dietro compenso, di trasmettere alla famiglia alcuni certificati attestanti la loro nobiltà dall'iscrizione all'armoriale di Francia[19], con editto regale del 1696. Il documento attribuisce a un Guénon, «capitano provinciale nel battaglione di Le Mans», le insegne e la corona di conte: la terra nobile «La Saulaye» veniva associata al patronimico[20]. Nonostante l'origine fantasiosa delle insegne e qualche incertezza sul nome, René si firmerà una volta di suo pugno «Guénon de la Saulaye»[21]. Per tornare al giovane, emotivo e dalla salute cagionevole, dai sette anni in poi vive in quai du Foix, in una casa più grande e con un giardino sul davanti, che si affaccia sulla Loira. A quella casa rimarrà sempre molto affezionato, e vi tornerà regolarmente per passarvi le vacanze. Egli cresce circondato dalle cure della madre, del padre, diventato architetto consulente di una compagnia di assicurazioni, e soprattutto di una zia, *Madame* Ernestine Duru (1853-1928), libera istitutrice in una scuola cattolica di Montlivault (Loir-et-Cher), che gli insegna a leggere e a scrivere e con la quale manterrà un legame affettivo molto forte.

Ormai cresciuto, fa la sua prima comunione a Blois nel giugno del 1897, nella chiesa di Saint-Nicolas, e a dodici anni entra nella scuola Notre-Dame des Aydes diretta dal canonico Orain. Si impegna molto bene, è sempre un po' «protetto» in un ambiente decisamente cattolico. Un suo ex compagno, Jean Mornet, ha raccontato l'incidente che aveva spinto René a ritirarsi dalla seconda classe della scuola e a entrare nel liceo: un secondo posto in un tema in francese, invece del solito primo, aveva provocato le lamentele del padre, subito esternate al professore; questi, per tutta risposta, gli fece leggere la copia migliore e assegnò il voto più basso a quella di René Guénon. Il padre, offeso, mise il figlio al collegio Augustin-Thierry e non volle mai più ritornare sulla sua decisione, malgrado le insistenze del direttore che riconosceva le belle qualità del ragazzino, «semplicemente vittima del suo temperamento – la sua eccessiva impressionabilità gli fa vedere le cose ben diverse da quelle che sono nella realtà [...]. E così, egli crede in cuor suo alla persecuzione; ma

[18] Il *Dictionnaire étymologique des noms de famille et prénoms de France*, a cura di Albert Dauzat e Marie-Thérèse Morlet, "Le Grand livre du mois", Parigi 2001, fa derivare i vari Gane, Guéne, Ganelon, Ganot, Guénot, Guénon, ecc. dal germanico *Wano* (speranza).

[19] Cfr. Muhammad Vâlsan, «R.G. de la Saulaye», *Science sacrée*, «Numéro spécial René Guénon», giugno 2003, p. 5-92. L'autore fa notare che molte persone con quel nome figurano nelle partecipazioni ai funerali della moglie, avvenuta nel 1928.

[20] Questo genere di operazione, a scopo sostanzialmente di lucro, era piuttosto diffuso ai tempi di Luigi XIV. L'editto del 1696 non garantiva un vero titolo nobiliare, il suo obiettivo era esclusivamente di natura fiscale, e serviva a costringere i proprietari di terreni nobiliari a impugnare le armi. Cfr. David Gattegno, *Contrelittérature*, inverno 2004, p. 18-19.

[21] Cfr. facsimile riportato in M. Vâlsan, *art. cit*.

la sua convinzione, basandosi su continui malintesi, è sbagliata»[22]. Giorni dopo, Orain riceve una lettera: «È mio dovere informarla che ieri sera, per più di un'ora e per strada addirittura, il signor S. [il professore] ha fatto a mio figlio una scenata tale da provocargli un malore; rientrato a casa, René è stato costretto a mettersi a letto con la febbre alta. Temiamo complicazioni e stiamo in pensiero». Il commento di Mornet è impietoso: «Il padre del nostro filosofo sembrava avergli trasmesso un'eredità da cui non sono escluse idee pignole sulla dignità e orgogliose suscettibilità [...]. Al liceo tutti concordavano nel definirlo facilmente impressionabile e nervoso [...]. Timido e orgoglioso al tempo stesso, con una mano deforme[23], non era propriamente quello che si dice un gigolò e, indubbiamente, gli dispiaceva [...]. Una lettera qui davanti a noi è piuttosto interessante in proposito, e non è priva di elementi istruttivi. Una cugina, che l'aveva invitato come *garçon d'honneur* al matrimonio della figlia, gli aveva scritto: "Sono contenta che tu abbia accettato, credo anche che la ragazza damigella d'onore con cui ti accompagnerai non si troverà affatto male come dici, perché non mi sono mai accorta del tuo difetto e credo che anche tutti gli altri invitati non se ne accorgeranno [...]. Avrei preferito che fossi tu il primo dei *garçons d'honneur*, ma l'usanza vuole che questi sia il parente più stretto dello sposo; come vedi, non posso fare di più"». Questi tratti del suo carattere, di per sé scarsamente importanti, sono invece significativi di un tipo di reazione che conserverà per tutta la vita; Chacornac, e sicuramente per questo motivo, nel suo libro riferisce abbondantemente di quel primo incidente»[24].

Il professore di Retorica lo accusa di partire già per «lidi lontani». Egli, tuttavia, è sufficientemente attento da essere considerato un allievo eccellente, versato nelle lettere come nelle scienze, nonostante le numerose assenze causate da una salute sempre precaria. Grande studioso, viene presentato al concorso generale e ottiene il primo diploma il 2 agosto 1902; un telegramma (da Parigi) avverte la signora Duru del successo: «Ricevuti 113 punti. René». Il secondo diploma in filosofia è del 15 luglio 1903: «Superato con lode. Baci, René»[25]. Nel 1904 supera brillantemente quello di matematica elementare, ciò che gli permette di beneficiare per due anni del corso in filosofia del professore Albert Leclère (1867-?), fatto di cui si compiace nei suoi bollettini trimestrali. La porta per gli Istituti Superiori è ora aperta, a conclusione di una formazione completa sia in lettere sia in scienze; si iscrive così, dall'interno, alla classe propedeutica di matematica elementare al collegio Rollin (Jacques Decour) di Parigi[26].

[22] Cit. in D. Gattegno, *Guénon*, Pardès, Puiseaux 2001, p. 12 (trad. it. *René Guénon. La sua vita, il suo pensiero*, Edizioni Età dell'Acquario, Torino 2006).

[23] Di tale caratteristica non si conoscono altre menzioni; il temperamento artritico di René lo può solo far supporre.

[24] D. Gattegno, *Guénon*, cit., p. 23-25.

[25] Il telegramma faceva parte dei documenti custoditi ad Amiens, conservati e catalogati dall'amico e «discepolo» Louis Caudron (1901-1967); Guénon aveva chiesto di averli e ne aveva ottenuto una parte. Ricevetti in regalo il telegramma dalla signora Caudron e René Allar (1902-1983), che si erano presi cura del fondo dopo la morte di Louis Caudron; ebbi occasione di restituirlo ai figli nel corso di una mia visita al Cairo.

[26] Cfr. M.-F. James, *op. cit.*, p. 56-58.

Leclère, che l'anno successivo otterrà la cattedra all'Università di Friburgo, è un esperto del pensiero presocratico[27], cioè anteriore alla formazione della filosofia greca classica, che per Guénon è una delle prime manifestazioni delle deviazioni occidentali della prima rottura con la tradizione universale. Negli scritti del filosofo si ritrovano alcuni temi fondamentali del pensiero svolto in seguito dal suo allievo, nonché un'«aria di famiglia» nel modo di argomentare. Dopo avere analizzato in *Essai critique sur le droit d'affirmer*[28] la natura dell'evento che produce certezza, egli afferma che «ogni verità è un'opinione alla quale la certezza viene ad aggiungersi come un fatto sopra a un altro fatto». Così caduta dal piano fenomenico, la verità non sfugge alla critica di Parmenide che nega il mondo dei fenomeni perché contraddittorio. L'essere in sé è inaccessibile al pensiero fenomenologico, per quanto questo sia costretto ad affermarlo. La negazione del mondo dei fenomeni perché illusorio sottende a tutta l'opera di Guénon: il campo più grossolano della manifestazione, si tratti dell'individualità del corpo umano o delle peripezie che hanno travagliato il mondo nel corso della storia, non ha una realtà sua propria. Ne *L'uomo e il suo divenire secondo il Vêdânta*, approccio metafisico al divenire postumo dell'essere umano, Guénon scrive: «Il resto è indubbiamente anche reale, ma soltanto in un modo relativo, in virtù della sua dipendenza dal principio e in quanto ne riflette qualche cosa, come l'immagine prodotta nello specchio trae la sua realtà dall'oggetto, senza il quale non avrebbe alcuna esistenza; ma questa minore realtà, che è solo partecipata, è illusoria in rapporto alla realtà suprema, come la stessa immagine è anche illusoria in rapporto all'oggetto»[29]. Vent'anni dopo, il riconoscimento del fallimento storico dell'Occidente tracciato ne *Il Regno della Quantità e i Segni dei Tempi*, pubblicato nel 1945, cinque anni prima della sua morte, è strutturato attorno alla evanescenza ineluttabile di tutto ciò che non è «Principio» stesso: Kronos divora senza fine i suoi figli. «Se si vuole andare fino alla realtà dell'ordine più profondo, si può affermare in tutto rigore che "la fine di un mondo" non è mai e non potrà mai essere altro che la fine di un'illusione»[30]. La frattura radicale fra la scienza e la metafisica iscritta evidentemente nelle posizioni di Leclère alimenta dunque ogni sua dimostrazione: «Infine, dato che la scienza più progredisce e più elimina dai suoi ragionamenti gli elementi metafisici, non è forse la scienza stessa che ci invita a costruire una metafisica in cui ogni concetto relativo al fenomenico è da escludersi, per cui ogni concetto fenomenico va bandito? E siccome sempre più la scienza presenta i suoi principi come postulati, e questi come ipotesi, e queste a loro volta come semplici mezzi per rappresentare logicamente l'unità dei vari dati, essa proclama in con-

[27] Cfr. Albert Leclère, *La philosophie grecque avant Socrate*, Bloud, Parigi 1908. Prima, aveva pubblicato una serie di articoli per gli *Annales de philosophie chrétienne*. Le opere come quella di Hermann Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und deutsch*, Weidmann, Berlino 1903, avevano riportato *in auge* i presocratici.

[28] Cfr. idem, *Essai critique sur le droit d'affirmer*, Alcan, Parigi 1901; di lì a poco pubblicherà anche *Le mysticisme catholique et l'âme de Dante*, Bloud, Parigi 1906; il tema trattato fornisce a Guénon alcuni elementi per argomentare sull'esoterismo cristiano.

[29] R. Guénon, *L'uomo e il suo divenire secondo il Vêdânta*, cit., p. 43-44.

[30] Idem, *Le Règne de la quantité et les signes des temps*, Gallimard, Parigi 1945 (trad. it. *Il Regno della Quantità e i Segni dei Tempi*, Adelphi, Milano 1982, p. 270). È la frase di chiusura.

clusione che la vera certezza, quella che accompagna il pensiero della vera realtà, va ricercata al di fuori del suo ambito: se dunque la metafisica vuole vivere, occorre che si costituisca in opposizione alla stessa scienza che la nega, poiché questa intende bastare a se stessa anche se non ci basta, e protesta contro ogni tentativo volto a impiegarla come fondamento di una metafisica»[31]. Su tale idea si fonda la prima parte dell'opera di Guénon. Sono le limitazioni e le contraddizioni inerenti ai nostri sistemi di pensiero a rendere necessario ai suoi occhi il ricorso all'Oriente. Questo percorso è essenziale per la parte critica della sua opera elaborata nel successivo clima di dubbio dalla fine della guerra, specialmente in *Introduzione generale allo studio delle dottrine indù* (1921), in *Oriente e Occidente* (1924) e ne *La crisi del mondo moderno* (1927). In essi sono ripresi i temi e i riferimenti del suo professore: George Berkeley (168-1753), John Stuart-Mill (1806-1873), Henri Bergson (1859-1941) e Immanuel Kant (1724-1804)[32], specialmente nel settimo capitolo de *La crisi del mondo moderno*, «Una civiltà materiale». Due sono i punti particolarmente interessanti: l'importanza accordata al Non Essere e i rapporti della conoscenza con il mondo materiale per mediazione del numero. Per Guénon, ciò che distingue il pensiero tradizionale dai sistemi filosofici è il passaggio al di là dell'Essere: «Volendo definire l'Essere, in senso universale, come principio della manifestazione, e come comprendente nello stesso tempo l'insieme di tutte le possibilità della manifestazione, dobbiamo subito precisare che l'Essere non è infinito, dal momento che non coincide con la Possibilità totale; tanto più che l'Essere, come principio della manifestazione, comprende sì tutte le possibilità della manifestazione, ma soltanto in quanto si manifestano. Al di fuori dell'Essere vi è dunque tutto il resto, e cioè tutte le possibilità di non-manifestazione, e inoltre tutte le possibilità di manifestazione allo stato non manifestato; e l'Essere stesso vi si trova incluso, poiché non può appartenere alla manifestazione in quanto ne è il principio, ed è quindi non-manifestato. Per designare dunque quanto è fuori e al di là della manifestazione, in mancanza di un altro termine, non ci rimane che usare quello di Non-Essere»[33]. Nel passaggio dall'Essere al Non Essere o dall'unità allo «zero» metafisico, Guénon scorge uno dei fondamenti dottrinali dell'esoterismo. Perdipiù, egli si situa in linea diretta con la riflessione di Leclère, in sintonia con l'idea di una trasmissione orale da maestro a discepolo, da Parmenide (515 a.C.-450 a.C.) fino a Socrate (469 a.C.-399 a.C.) e a Platone (427-347 a.C.), e attraverso Zenone di Elea (495 a.C.-430 a.C.), ritenuti coloro che hanno consegnato oralmente un insegnamento tradizionale il cui punto nevralgico si trova nell'articolazione tra l'affermazione dell'Essere e l'approccio al Non Essere. La logica nascente contiene tale concetto, è costretta a negare la sua esistenza. Anche la coscienza vuole affermarsi come realtà evanescente.

Come il filosofo, Guénon lega soprattutto il tema dei rapporti della conoscenza e del mondo materiale al numero e alla quantità misurabile. La matematica, secondo Leclère, non ha per oggetto un fenomeno necessariamente legato all'estensione e al

[31] A. Leclère, *Essai critique sur le droit d'affirmer*, cit.

[32] Guénon farà uso degli stessi riferimenti nei suoi corsi di filosofia, cfr. *infra*.

[33] R. Guénon, *Les États multiples de l'être*, Véga, Parigi 1932 (trad. it. *Gli stati molteplici dell'essere*, Edizioni di Studi Tradizionali, Torino 1965, p. 35-36).

tempo (egli critica in proposito Bergson), da cui deriva la contraddizione del continuo e del discontinuo; e se si considera il fenomeno dal punto di vista della qualità, è necessario che l'essere del numero preceda quello dello spazio e del tempo. Nel capitolo «*La science de l'irréel*» egli dimostra che il numero non ha realtà in quanto la materia, essendo divisibile all'infinito, non è dotata di un reale così infinitamente piccolo: «Si può uscire dall'imbarazzo dichiarando simbolico il calcolo infinitesimale?»[34]. La dimostrazione avviene con il tema della freccia di Zenone di Elea, che nello spazio occupa un tratto sempre uguale a se stesso, negando l'esistenza di movimento; Guénon utilizza spesso questo primo modello di ragionamento per assurdo, quando attacca le incoerenze dei sistemi di pensiero dei suoi contemporanei.

Possiamo dunque riconoscere che l'insieme dei temi affrontati da Leclère ha sufficientemente segnato il liceale di Blois, tanto da risultare intrinseco al suo sistema argomentativo. Tali concetti si ritrovano impiegati di continuo fino alla seconda guerra mondiale, e anche in seguito. Sono presenti fra i temi sottoposti all'attenzione dei membri di un effimero Ordine del Tempio, da lui creato nel 1908, nel clima occultista in cui si trovava la Parigi dal 1906, dopo avere abbandonato la via ufficiale delle classi propedeutiche per gli Istituti Superiori[35]. Questi i temi proposti: 9 – Successione dei numeri, I numeri negativi; 17 – Infinito e «infinito matematico»; 45 – Indefinito e Infinito, Principi del Calcolo Infinitesimale, Ritorno ai principi, e via dicendo. Gli stessi temi saranno ripresi l'anno seguente, in una serie di articoli per la rivista *La Gnose* (1910-1912), fondata dallo stesso Guénon, e firmati con il suo nome da vescovo gnostico: Palingénius. Il controllo di questa piazza di discussione gli permette di proseguire la sua carriera da occultista assicurandogli indipendenza rispetto alle pubblicazioni controllate dalle istituzioni occultiste: «Remarques sur la production des nombres» e «Remarques sur la notation mathématique»[36]. Simili tematiche e ragionamenti si ritrovano anche nel 1945, nella costruzione dei primi sei capitoli de *Il Regno della Quantità e i Segni dei Tempi*, ovvero: 1 – «Qualità e quantità»; 2 – «Materia signata quantitate»; 3 – «Misura e manifestazione»; 4 – «Quantità spaziale e spazio qualificato»; 5 – «Le determinazioni qualitative del tempo»; 6 – «Il principio di individuazione». Lo stesso dicasi per *I principi del calcolo infinitesimale* (1946), in particolare per i capitoli: 1 – «Infinito e indefinito»; 4 – «La misura del continuo»; 6 – «Le finzioni ben fondate», sul concetto di «realtà» delle quantità infinitesimali; 23 – «Gli argomenti di Zenone d'Elea».

Poco tempo dopo una sua visita a Blois, Leclère aveva pubblicato *Le Mysticisme catholique et l'âme de Dante*, opera indubbiamente molto diversa da *L'esoterismo di Dante*[37], ma che forse può avere risvegliato il suo interesse per l'argomento. Leclère tratta della natura non deduttiva del linguaggio di Cristo, oltre che degli

[34] A. Leclère, *Essai critique sur le droit d'affirmer*, cit., p. 30-80.

[35] Le istruzioni e i rituali dell'Ordine sono stati pubblicati da Robert Amadou (1924-2006), «L'erreur spirite de René Guénon», *Le Sphynx*, n. 5, 1990.

[36] Cfr. R. Guénon, «Remarques sur la production des nombres» e «Remarques sur la notation mathématique», *La Gnose*, maggio-giugno 1910 e luglio-settembre 1910.

[37] Cfr. idem, *L'Ésotérisme de Dante*, Charles Bosse, Parigi 1925 (trad. it. *L'esoterismo di Dante*, Adelphi, Milano 2001).

occultisti e delle loro considerazioni metafisiche sbagliate; infine, propone alcuni accostamenti fra le religioni cosiddette atee, come il buddhismo e il confucianesimo, e la religione positivista di Auguste Comte (1798-1857).

La constatazione di un legame è altrettanto interessante per quanto riguarda la conoscenza acquisita durante quei due anni e la strutturazione corrispondente ai suoi modelli di pensiero anteriori a qualsiasi iniziazione e a qualsiasi contatto con i maestri orientali cui farà riferimento in seguito, quali padri fondatori del suo pensiero. L'intuizione spirituale diretta, che successivamente dovrà prevalere, lo distoglierà dallo studio approfondito delle fonti documentaristiche, ciò che spiega come i suoi primi «materiali» siano serviti all'insieme dell'opera, integrati nella sua personalità al punto che mai l'ex allievo ha fatto riferimento ai lavori del suo professore. La chiave dell'Oriente si è adattata bellamente a una toppa concepita e realizzata in Occidente[38]. Non è cosa di poco conto notare che il suo ritorno all'università, durante la guerra, non avvenne nell'ambito della matematica ma della filosofia, e in questa disciplina egli cercherà di formarsi come professore della scuola pubblica, come vedremo più avanti[39].

Nel corso di tutta la sua vita, il comportamento di Guénon cambia radicalmente a seconda del grado di fiducia che ripone nei suoi interlocutori o nei suoi corrispondenti; è innegabile che quei due anni passati sotto la guida di Leclère corrispondono a un periodo luminoso, per i risultati scolastici ottenuti e per la sua salute[40]. Inoltre, la semina era stata promettente. Nondimeno, la fragilità dei primi anni rispunterà in seguito, quando venti contrari si metteranno a soffiare sulla sua vita di studente parigino, e anche in altre occasioni; la morte della moglie e della zia, nel 1928, avvenute a pochi mesi di distanza[41] l'una dall'altra, si riveleranno decisive.

L'ambiente cattolico

Di fatto, l'influenza dell'ambiente familiare è ancora assai forte nel 1928. Zia Duru, figura chiave della sua vita, gli aveva organizzato il matrimonio e, come vedremo, seguirà la coppia nel periodo parigino. Le visite periodiche per vacanze, dalla zia a Montlivault, costituiscono «momenti forti» nel suo modo di vita regolarmente scandito; egli in quelle occasioni intrattiene accese discussioni con un amico di famiglia, don Ferdinand Gombault (1858-1947), curato della parrocchia di Loir-et-Cher e dottore in filosofia, e quegli incontri, a loro volta, avranno un peso determinante per gli anni giovanili dello studente. Il sacerdote gli tra-

[38] Va tenuto conto che i suoi riferimenti filosofici erano sovente molto critici.

[39] Gli archivi del pittore esoterista e massone Pierre-Antoine Gallien (1896-1963), amico di Oswald Wirth e di Albert Lantoine, contengono un biglietto da visita di Guénon con il titolo di «Professore in filosofia».

[40] La James nota, oltre al plauso del consiglio di classe, che non si ammalò mai durante quel periodo scolastico; cfr. M.-F. James, *op. cit.*

[41] Cfr. *ibidem*; i bollettini del collegio Rollin hanno confermato la sua tendenza a credersi sempre perseguitato; cfr. *infra*.

smette[42] una visione ristretta del tomismo, assimilata a un rigido conservatorismo allora imperante, e contro il quale egli reagirà in seguito molto vivacemente, accumulando pregiudizi. Gombault gli lascia in eredità anche una certa incapacità di vedere nella mistica niente più di uno stato passivo[43]. La reazione intellettuale contro il sentimentalismo sulpiziano dell'epoca, contro una certa mediocrità provinciale che pure non rappresenta la sola religione, la «religione per femminucce» che tanto disgustava Paul Claudel (1868-1955), per lui è incarnata da Gombault e diventa materia di discussione. Il curato di Montlivault scrive opere «d'occasione» come *Accord de la Bible et de la science dans les données fournies par la cosmographie et la physique du globe*[44], in cui si ritrova l'eco dei combattimenti del passato in difesa della letterarietà dei testi sacri. Alle sue tematiche egli mischia dunque l'eredità di alcuni aspetti del tradizionalismo cattolico della prima metà del XIX secolo, che teneva in conto anche più del necessario i miti e le tradizioni popolari. Il giovane Guénon, dal canto suo, rimarrà sempre convinto della trasmissione di elementi dottrinali tradizionali essenziali nei racconti e nelle credenze popolari rifiutate dagli intellettuali. Ne è un esempio lampante la leggenda medievale del regno del prete Gianni, come figura del centro spirituale del mondo, cui farà riferimento ne *Il Re del Mondo*. La sua rilettura metterà in luce un Cristo restauratore di una grande tradizione primordiale mischiata a un paganesimo di cui aveva conservato solo qualche traccia. Gombault nelle sue trattazioni mischia anche numerosi (pseudo)riferimenti a Confucio con critiche molto aspre rivolte a Kant, a Friedrich Hegel (1770-1831) e agli indianologi tedeschi: «Ammiratori appassionati dei teologi indù, osano insegnare che il cristianesimo è un prodotto dell'India guastatosi lungo la strada per la Palestina».

L'interesse che il sacerdote riserva allo spiritismo è altrettanto degno di attenzione. Nell'*Avenir de l'hypnose*[45] egli dimostra ciò che separa tali pratiche da una scienza autentica, e se la prende con le interpretazioni dei fenomeni d'ipnotismo delle dottrine spiritiste, riferendosi specialmente a quelle del dottor Paul Gibier (1895-1900). Allo stesso modo, egli denuncia alternativamente l'anticlericalismo che aveva segnato lo spiritismo francese, da Allan Kardec (1804-1869) in poi, e il cattolicesimo deviante alla maniera del «mago» Joséphin Péladan (1859-1918). Egli conclude negando la possibilità di comunicare realmente con i morti, come pure la reincarnazione cui le tesi «progressiste» degli spiritisti alludono. *Errore*

[42] Cfr. Noëlle Maurice-Denis-Boulet (1897-1969), «L'Ésotériste René Guénon, souvenirs et jugements», *La pensée catholique*, n. 77-80, 1962. Guénon aveva conosciuto la figlia del pittore *nabis* Maurice Denis (1870-1943) alla Sorbona, cfr. *infra*. Denis aveva scelto la via del cattolicesimo per sostenere un percorso spirituale legato alla sua concezione della pittura, nell'intento di sostituire il simbolo all'immagine. L'autrice riferisce negli articoli in cui ricorda la signora Duru, del fervore della preghiera di René, che ella aveva portato in pellegrinaggio a Lourdes nel 1904.

[43] Auguste Poulain S.J. aveva pubblicato per l'editore Retaux a Parigi, nel 1901, l'interessante *Des grâces d'oraison, traité de théologie mystique*, testo che deve averlo utilmente illuminato.

[44] Cfr. Ferdinand Gombault, *Accord de la Bible et de la science dans les données fournies par la cosmographie et la physique du globe*, Delhomme et Briguet, Parigi 1894.

[45] Cfr. Idem, *L'Avenir de l'hypnose, réflexions philosophiques, théologiques, physiologiques, sur la nature et les effets du sommeil provoqué*, Delhomme et Briguet, Parigi 1894.

dello spiritismo[46], che il suo giovane auditore pubblica nel 1923, gli deve molto; vi si ritrovano gli stessi esempi tratti dal dottor Donald MacNab[47]: spiriti che parlano solo la lingua del consultante, materializzazioni di forme straordinarie che di fatto altro non sono che vecchi disegni visti dal *medium* qualche giorno prima, e così via. La sua argomentazione va nella stessa direzione, e dimostra tutta l'inconsistenza di simili pseudoscienze quando sono sottoposte a severi controlli. Per quanto riguarda, infine, i fenomeni della cui realtà sembra esservi certezza, la loro origine appare allora ancora più inquietante. Scrive il curato di Montlivault: «La realtà dei fenomeni spiritisti secondo noi è innegabile, il demonio è in mezzo a noi [...] Satana finisce per perdere l'anonimato che ancora conserva nell'ipnotismo»[48]. Nella «Questione del satanismo», titolo del decimo capitolo dell'*Errore dello spiritismo*, Guénon riprende molto da vicino i temi svolti dall'ecclesiastico, il quale nell'*Imagination et les phénomènes préternaturels*[49] conclude: «Sotto l'aspetto ingannatore delle tendenze spiritualiste, si nasconde un animismo grossolano, fratello del materialismo». Non siamo lontani dall'accusa di «materialismo trasposto» affibbiata da Guénon, e non senza pertinenza, agli occultisti[50].

L'azione del male, per Goumbault, è tanto più sottile quanto più la sua intimità con il bene appare più stretta. Egli fu a lungo in polemica, nel 1896, con Gaston Méry (1866-1909), giornalista e uomo politico amico di Édouard Drumont (1844-1917), il quale sosteneva nella sua rivista *L'Echo du merveilleux* l'autenticità delle apparizioni mariane di Tilly-sur-Seulles. Dopo avere ricordato che in quel luogo Pierre-Michel Vintras (1807-1875) aveva avuto alcune apparizioni, intorno al 1840, e aveva fondato le «*septaines*», gruppi a suo dire[51] satanici, il sacerdote metteva a confronto i fenomeni descritti con altre epifanie di Maria. Il discernimento spirituale gli aveva permesso di distinguere elementi autentici nelle apparizioni delle giovani veggenti, Louise Polinière e Marie Martel, da certe manifestazioni parallele, come per esempio la visione di un monaco che cammina senza testa sui luoghi dell'apparizione, la cui origine ritiene che sia indiscutibilmente demoniaca.

In questo clima di incroci stretti fra manifestazioni del bene e manifestazioni del male, cui si aggiungono difficoltà di discernimento, ne esce vincitrice la forza delle

[46] Cfr. R. Guénon, *L'Erreur spirite*, Marcel Rivière, Parigi 1923 (trad. it. *Errore dello spiritismo*, Luni, Milano 1998).

[47] Sul finire del secolo XIX, il dottor MacNab fu un collaboratore della rivista occultista più in vista di Parigi, *L'Initiation* di Papus. Su questo personaggio, cfr. Marie-Sophie André e Christophe Beaufils, *Papus, biographie. La Belle époque de l'occultisme*, Berg International, Parigi 1995.

[48] F. Gombault, *Accord de la Bible et de la science dans les données fournies par la cosmographie et la physique du globe*, cit., p. 304.

[49] Cfr. idem, *L'Imagination et les états préternaturels. Étude psycho-physiologique et mystique*, Migault, Blois 1899.

[50] Cfr. R. Guénon, *La crisi del mondo moderno*, cit., cap. 7, «Una civiltà materiale», p. 117-136, che riassume le sue tematiche contro il materialismo.

[51] Si tratta dell'Oeuvre de la Miséricorde, i cui gruppi hanno varcato il secolo; don Boullan (1824-1893), uno dei successori di Vintras, o perlomeno così si autoproclamava, intrigò Joris-Karl Huysmans (1848-1907) tanto da identificarlo con il «mago bianco» antagonista del potere diabolico del canonico Docre, personaggio centrale del suo romanzo *Là-bas* (1891, trad. it. *L'abisso*, SugarCo, Milano 1990).

prime convinzioni del giovane *blésois* che non saranno mai più smentite. Egli vi edifica sopra una costruzione dottrinale complessa che giungerà al culmine con *Il Regno della Quantità e i Segni dei Tempi* in cui le forze del male, autentico motore della storia, saranno personalizzate nei tratti degli «agenti coscienti della controiniziazione» (il male incarnato sul piano dell'esistenza umana)[52]. Questi agenti stavano portando il mondo sulla strada dell'oscurantismo intellettuale. Testimonianze dirette o indirette, contenute nella sua corrispondenza e comprendenti alcune allusioni alla sua vita personale, nonché le polemiche portate avanti da un certo numero di riviste alle quali collaborava, si accompagnano sempre alla sensazione di essere spiato e minacciato dalle forze del Male. Ne consegue una tensione interiore permanente e una vigilanza spirituale costante. Don Gombault condivide con Leclère e il maestro indù il privilegio del silenzio: nessun riferimento ai suoi lavori, ancorché accompagnato da note sulla distanza necessaria da tenere rispetto alle sue tesi; egli non menzionerà mai il ruolo da lui svolto nella formazione del giovane metafisico.

Due quaderni di scuola, non datati, conservati nell'Archivio Caudron ad Amiens, contengono il primo una decina di poesie e il secondo tre capitoli di un romanzo: *La Frontière de l'autre monde*; i manoscritti testimoniano uno spostamento profondo dei suoi centri di interesse nel momento del suo insuccesso al collegio Rollin. Siamo di fronte a un'opera adolescenziale e la sua scrittura, per quanto decisamente riconoscibile, non è ancora completamente formata[53]. Un riferimento permette di fare risalire l'anno di redazione al 1905 o al 1906; il protagonista (somigliante in qualche modo al giovane René) si era deciso ad «avvicinarsi prontamente allo studio dell'occultismo», e ciò corrisponde effettivamente all'abbandono momentaneo degli studi fino al 1905 e alla sua iscrizione alla École Hermétique dell'occultista Papus (Gérard Encausse, 1865-1916)[54]. Di fatto, al collegio Rollin ebbe una scolarizzazione frammentaria, con numerose assenze dovute a una fragile salute, che necessitava di soggiorni di riposo a Blois, per cui secondo i suoi professori era lontano dal livello richiesto dai corsi salvo in lettere e filosofia, motivo certo per cui sarà portato a scegliere quest'ultima disciplina al momento del suo ritorno all'università, poco prima della guerra[55]. L'anno seguente verrà riformato per ragioni di salute, e s'installa in un appartamentino di rue Saint-Louis-en-l'Ile, nel cuore della Parigi storica, che lascerà solo per la Savoia prima e per l'Egitto poi, nel 1929[56].

La terza influenza importante per le prime convinzioni che hanno contribuito a strutturare il suo pensiero, è quella del mondo occultista. Essa si compie in due

[52] Tuttavia, egli non cadde mai nella faciloneria delle tesi complottiste più grossolane: templari, gesuiti, ebrei e massoni, molto in voga nel XVIII e XIX secolo.

[53] Una riproduzione dell'*incipit* del romanzo e alcune sue prime poesie sono state pubblicate in J.-P. Laurant, *Le sens caché selon René Guénon*, L'Âge d'Homme Losanna, 1975; cfr. pure *Cahiers de l'Herne*, «René Guénon», a cura di J.-P. Laurant e Paul Barba-Negra, Parigi 1985, p. 273.

[54] Ciò nonostante, la testimonianza di un suo compagno, Patrice Genty (1883-1964), mostra un Guénon decisamente «più maturo» dell'autore di quell'abbozzo di romanzo; cfr. *infra*.

[55] Chacornac adduce motivi di salute; James ha ritrovato lo scambio di lettere fra l'amministrazione del collegio e la famiglia; cfr. M.-F. James, *op. cit.*, p. 56-57, in cui è sottolineata la sua fragilità di nervi.

[56] Era un appartamento di tre stanze, al terzo piano del n. 51, davanti a un antico palazzo privato.

momenti ben diversi, sia sul piano delle sue letture, amicizie e frequentazioni, sia nel suo lavoro di scrittore; il primo si colloca fra il 1900 e la guerra, e il secondo a partire dal 1927, grazie alle edizioni Chacornac, quando la rivista occultista *Le Voile d'Isis* diventa la sua unica piazza pubblica di discussione dopo la rottura in quello stesso anno con la rivista cattolica *Regnabit*. I temi delle poesie rivelano il gusto per un occultismo che mescola le tradizioni popolari rispolverate dal romanticismo e i grandi temi del pensiero esoterico, sullo stile di quelli trattati nel Rinascimento: 1 – *le Vaisseau fantôme*; 2 – *La Maison hantée*; 3 – *Baal Zeboub*; 4 – *La grande Ombre noire*; 5 – *La haute Chasse*; 6 – *Litanies du Dieu noir*; 7 – *Samaêl (il apparaît avec son sceptre de fer: «La Mort est mon domaine»)*; 8 - *Les Aspects de Satan*; 9 – *Satan-Panthée (ad majorem Diaboli Gloriam)*[57]. Nella *Grande ombra nera* un posseduto viene liberato da uno stregone e non da un prete o da un dottore. *Le litanie del dio nero* riuniscono in un'unica funzione di demiurgo nomi presi a prestito da svariate tradizioni religiose: Nahash, Adam Bélial, Baal Zéboub, Arès, Moloch, Tiphon, Pan, Asmodée, Ariel, Mammon, Bélphégor, Mendès, Behemoth, Adramelech, Baphomet. Il poeta in erba lo apostrofa così:

> Perché rovesci il segno dell'esoterismo, Baphomet?[58]
> Perché ti sforzi di impedire alle nostre preghiere
> di salire a Dio, o Guardiano della Soglia?

In *Satan-Panthée* il significato delle invocazioni è ancora più chiaro:

> Luce discesa dal soggiorno celeste,
> creatore unico del mondo dei viventi,
> a Te salgono oggi le nostre preghiere...
> Qui non ci è noto un Dio oltre a Te,
> funesto Demiurgo, spirito di divisione
> stella cadente dal cielo come folgore,
> Ragione ti opponi alla Divinità.

Il romanzo, di poco posteriore perché vi si leggono brani tratti dalle sue poesie, contiene temi più espliciti sui suoi primi interessi: al primo capitolo «L'Énigme du Sphynx»[59], il giovane protagonista al ritorno da una passeggiata per le vie di Parigi trova un biglietto, recapitato misteriosamente nel suo ufficio, che gli pone alcuni interrogativi sul fine dell'uomo. Più avanti, una voce lo interpella: «La Sfinge ti ha

[57] [1 – *Il vascello fantasma*; 2 – *La casa stregata*; 3 – *Belzebù*; 4 – *La grande ombra nera*; 5 – *La Caccia celeste*; 6 – *Le litanie del dio nero*; 7 – *Samaele* (appare con il suo scettro di ferro: «La morte è il mio regno»); 8 – *Gli aspetti di Satana*; 9 – *Satan-Panthée* (*ad majorem diaboli gloriam*). *NdT*]

[58] La stella rovesciata a cinque punte, con la verticale rivolta verso il basso come rappresentazione del diavolo è considerata dagli occultisti un dato storico. Sulle origini medievali di questo simbolo, divenuto autentico segno distintivo della massoneria, cfr. François Secret (1911-2003), «Pentagramme, Pentalpha et Pentacle à la Renaissance», *Revue de l'histoire des religions*, 1971.

[59] Con lo pseudonimo «Le Sphynx» firmava i suoi primi articoli per *La France antimaçonnique*.

sottoposto il triplice enigma [...] sappi che esso si risolve in quattro mosse [...]; ogni scienza divina e umana è contenuta nell'ineffabile tetragramma, chiave della santa *qabbalah*». Comunicazioni varie includono delle massime e dei raffronti estratti dalla letteratura occultista allora in voga: Rota, Taro[60], Asthor, Thora; alla stessa stregua è presente la formula alchemica di rinnovamento attraverso il fuoco, utilizzata dalla massoneria: «*Igne natura renovatur integra*». Vi si trovano anche riferimenti alla «scienza dei Numeri» presi dalla letteratura taoista: «Uno ha generato due, due ha generato tre, tre ha generato tutti i numeri [...]. L'uomo è tre: spirito, anima e corpo, e io capisco quale legame unisce l'enigma della Sfinge e il mistero della Croce». Egli chiude allora i suoi libri, cercando in se stesso e non al di fuori «il principio di ogni conoscenza, contrariamente a ciò che pensano i falsi sapienti».

Il primo capitolo del quaderno si conclude, a pagina 16, con il riconoscimento di un nuovo fratello: «*Ave Frater Rosae-Crucis*». Nel capitolo successivo, intitolato «L'Adversaire», il nuovo adepto incontra un uomo affascinante e importante, un certo Adam Astor, che lo porta a un seduta spiritica dove si presentano alcuni demoni, poi ricacciati indietro dai sacerdoti che la dirigono: «Siete spiriti?», chiede il giovane, «No, occultisti!», rispondono quelli, spiegandogli perché egli non vedesse altro che demoni. Poche righe più sotto, durante una discussione, Adamastor (*sic*) afferma di ragionare come René Descartes (1596-1650) perché i filosofi sono i migliori ausiliari del demonio. La rivelazione finale verte sulla superiorità di Lucifero su Adonai, il dio manifesto.

L'incontro successivo del re dei boemi[61] con il nostro eroe, al termine di una lunga marcia notturna fino al loro campo, comporta una iniziazione come i lavori massonici, che vogliono un rituale di apertura e uno di chiusura. Al cospetto di Belfagor in persona, il protagonista diventa principe Rosa-Croce «nella via della mano sinistra», che fa leva sul Male grazie alla «nera potenza».

Seguono alcune considerazioni di «dottrina»: «Le anime devono ritornare verso lo Zero assoluto (e non verso l'unità) dove tutto rientra nell'Assoluto, poiché da esso tutto scaturisce, e l'Assoluto è il Nulla!». Temi simili sono svolti in forma piuttosto pomposa nel quarto capitolo: «Siete voi ora due in uno, binario equilibrato nell'armonia duale, Dio dai due volti, Giano Bifronte?»: al termine di questa iniziazione luciferina, appare Samaele, portando «lo scettro di ferro di proprietà della morte [...]. Quella notte, il mio sonno fu scosso da incubi spaventosi: mi sembrava di essere assalito da orde di demoni e la visione di Samaele mi ossessionava ininterrottamente». Il quinto capitolo si riduce al solo titolo «Le pouvoir occulte».

Non siamo di fronte a una semplice finzione letteraria. Se si traspone nella vita dell'autore la sua stessa definizione di processo del tempo – un ciclo non chiuso,

[60] Sono di Éliphas Lévi (Alphonse-Louis Constant, 1810-1875) le speculazioni esoteriche sui tarocchi a partire dall'anagramma «*tarot-rota*»; cfr. É. Lévi, *Dogme et rituel de la haute magie*, Baillière, Parigi 1856 (trad. it. *Il dogma dell'alta magia, ove si contengono, insegnati nel Dogma, i Principii Sublimi della Scienza del Volere: Opera tratta dai Sacri Libri della Kabbala e dalle Tradizioni della Sapienza Antica*, Atanor, Roma 1987).

[61] Secondo la letteratura occultista, in particolare Saint-Yves d'Alveydre (1842-1909), i boemi avrebbero avuto un ruolo nella trasmissione delle conoscenze dei Rosa-Croce dal loro ritiro asiatico.

un'elica in cui ogni fase è in corrispondenza analogica con la precedente –, gli anni dell'infanzia e dell'adolescenza vanno a formare la prima spira di un percorso su cui negli anni a seguire «si innestano» determinati elementi decisivi, quali l'incontro con i maestri orientali e con le «menti» del mondo parigino. La scelta operata dalle idee di Leclère è già significativa delle sue future posizioni. Sui modi di affrontare il problema della natura dell'Essere o della vera natura del numero, si impone una constatazione: su tutto, gli interessano le fratture tra la realtà e i modi per conoscerla. Ugualmente, il rimando alla manifestazione nel campo dell'illusione riduce lo statuto delle scienze analitiche allo stato di semplice esercizio pratico, a un'applicazione della metafisica pura alla quale il campo esoterico rimane aperto solo perché è fuori dalla portata delle contingenze e dei limiti del pensiero, almeno così come si è sviluppato in Occidente a partire dalla Grecia classica. L'importanza del Male impegna il mondo in una discesa continua, facendogli considerare la storia come una «valle delle ossa» nel senso dato da Hegel[62]. Ormai la verità può più essere raggiunta e trasmessa solo «dall'interno», da iniziati coscienti.

In sostanza, si evidenzia una tensione verso l'assoluto a cui risulta sensibile fin dall'adolescenza, nella intuizione di un significato perduto. René Guénon, uscito da un'infanzia segnata dalla fragilità fisica e dall'ipersensibilità, era già, secondo la bella espressione di Louis-Claude de Saint Martin (1743-1803), un «uomo del desiderio»[63].

[62] La concezione della storia fra gli occultisti prendeva spunto dalla visione hegeliana; al tempo stesso, tuttavia, la loro escatologia progressista si riconosce nella evocazione biblica della tromba del giudizio che risveglierà i morti.

[63] Di René Guénon sono stati resi pubblici almeno tre temi astrologici; cfr. *Actes du Colloque International* «René Guénon et l'actualité de la pensée traditionnelle», Cerisy-la-Salle 13-20 luglio 1973, a cura di René Alleau e Maria Scriabine, Éditions du Baucens, Braine-le-Comte 1977 (2ª ed. Archè, Milano 1980); André Heyberger, in J.-P. Laurant, *Le sens caché selon René Guénon*, cit.; e Anne-Laure d'Apremont, in D. Gattegno, *René Guénon*, cit. Tutti sottolineano, nonostante le notevoli differenze (Heyberger insiste sulla sensualità), la sua «intellettualità» e una esacerbata sensibilità. Stranamente, Chacornac si è astenuto dal presentarlo, per quanto l'argomento fosse particolarmente congeniale a lui e alla sua casa editrice.

Capitolo II

Nei meandri del labirinto occultista. L'incontro di maestri e i vari collegamenti iniziatici

Lo studente di Blois, dopo essere «salito» a Parigi, fra il 1905 e il 1912 assume su di sé il modello immaginario del suo romanzo, dedicandosi totalmente allo studio dell'occultismo e delle società cosiddette segrete, collezionando iniziazioni; queste via via diventano sempre meno segrete: ogni giorno che passa hanno sempre più la tendenza a mettere in piazza le loro discussioni, attraverso i giornali e le riviste che toccano sia il mondo letterario sia il pubblico colto, in un periodo in cui Parigi può dirsi centro intellettuale mondiale. Egli dunque impegna la sua vita legandola al suo pensiero, percorrendo in senso inverso il percorso di separazione che il metodo critico aveva definitivamente imposto, o almeno così sembrava all'epoca, quale garanzia di una neutralità oggettiva. E tuttavia la resistenza nel mondo cattolico rimane forte, e tale rimane anche fra gli occultisti, saldamente ancorati all'ideale romantico di una riconciliazione tra scienza e fede, di un ritorno all'unità perduta del sapere[1]. Per tale motivo, la pressione esterna e probabilmente alcune certezze interiori sulle vie da seguire fanno adottare al giovane studente un atteggiamento prudente; egli separa le sue attività e le sue reti di relazioni in modo tale che la sua mano sinistra non sappia ciò che fa la destra.

Da quel periodo di brancolamenti e di fratture esce maggiormente fortificato per la composizione dei suoi lavori successivi, avendo acquisito una buona conoscenza degli ambienti esoterici parigini, delle «piccole Chiese», del mondo massonico e, in misura minore, dei circoli intellettuali cattolici. Soprattutto, egli acquisisce un orientamento spirituale definitivo grazie all'incontro dei già summenzionati indù. A testimoniare la maturità acquisita dallo studente appena ventitreenne, un articolo apparso su *La Gnose* nel novembre del 1909, «Le Démiurge». A questo saggio seguono, nel 1910-1911, alcune interessanti «Notes pour l'*Archéomètre*» – che giungono a completare l'opera postuma e incompiuta del maestro Alexandre Saint-Yves d'Alveydre (1842-1909)[2] –, in cui egli tenta di costruire un sistema di

[1] Questo elemento fondamentale è una costante del pensiero esoterico.

[2] Circa la loro pubblicazione, i documenti del maestro furono oggetto di serie contese, nell'ambito della Societé des Amis de Saint-Yves d'Alveydre. Guénon ne fece un'edizione pirata per *La Gnose*, grazie all'amico occultista Charles Barlet (1831-1921). Dal canto suo, anche Papus li pubblicò, nel 1910. Cfr. Nicolas Séd, «Les notes de Palingénius pour l'*Archéomètre*», *Cahiers de l'Herne*, «René Guénon», cit., p. 117-135, cfr. *infra*.

corrispondenze simboliche universali (lettere, colori, suoni, numeri e altro). René Guénon scrive una vera e propria edizione critica, la mette a punto stendendo e completando il lavoro, dimostrando una conoscenza reale dei termini in sanscrito ed ebraico, ciò che si aggiunge a una mole di letture già impressionante. Anche la sua cultura filosofica e matematica è messa a frutto.

Il «percorso» occultista

Questa parte del tragitto è più nota delle circostanze che lo hanno portato ad avere legami orientali, ma più che conosciuta in sé, lo è perché il suo passaggio nelle società occulte ha lasciato alcune tracce. Peraltro, i due percorsi non sono così estranei fra loro come si potrebbe supporre; i contatti fra gli occultisti e i viaggiatori dell'Oriente erano stati regolari, nella Parigi della *Belle Époque*, come in tutte le capitali degli imperi coloniali. La crisi culturale profonda vissuta dagli uomini del XIX secolo aveva favorito tali interventi esterni, ritenuti in grado di portare argomenti decisivi per risolvere annose questioni nella lotta contro la «vecchia teologia» della Rivelazione e per la critica specialmente, che rimetteva in discussione lo statuto dei testi sacri. I viaggiatori, come vuole la mondializzazione, provengono da ben più lontano degli eremiti medievali, i quali uscivano da una qualche foresta misteriosa ma vicina, e ciò vale anche per i qabbalisti che avevano rivelato ai dotti del Rinascimento testi fino ad allora sconosciuti[3]. Il ritiro orientale dei Rosa-Croce, annunciato nel *Manifesto* del 1614, aveva fatto risalire al cuore dell'Asia il luogo della conoscenza delle origini e dei «Superiori incogniti» della massoneria del secolo successivo; relegati poi, nel XIX secolo, nella teosofia di *Madame* Blavatsky (1837-1891) dei *mahatma* indù, tale modello di trasmissione si era banalizzato. I «precipitati astrali», esercitati dal Tibet a opera di maestri nascosti, e altre tecniche più o meno derivate dallo spiritismo, facevano dunque parte dello scenario culturale che accompagnava le visite di quegli uomini in carne e ossa, che talvolta erano missioni organizzate provenienti dai Paesi dell'Oriente, come quella di Swami Vivekananda (1863-1902)[4]. In senso inverso, il prestigio dei viaggiatori occidentali era altrettanto grande agli occhi dell'opinione pubblica colta, dove le loro testimonianze erano correntemente contrapposte ai lavori di biblioteca degli intellettuali sedentari[5]. In definitiva, era abbastanza ovvio che sapienti viaggiatori orientali entrassero in contatto proprio con chi, per primo, contestava l'Occidente nei suoi stessi principi di pensiero, e ciò nel momento in cui l'invasione colonialista assume una dimensione planetaria. Molti scrittori

[3] È il caso del misterioso qabbalista Flavius Mithridates, che fu informatore di Pico della Mirandola (1463-1494). Cfr. F. Secret, «Qui était l'orientaliste Mithridates?», *Revue des études juives*, 1957.

[4] Egli aveva partecipato al forum mondiale delle religioni di Chicago, nel 1894, e nel 1900 si trovava in Francia.

[5] L'orientalista e viaggiatore italiano Giuseppe Tucci (1894-1984), ancora negli anni 1930 era messo in contrapposizione all'uomo da scrivania Max Müller (1823-1900); cfr. Thomas Hakl, «Giuseppe Tucci entre études orientales, ésotérisme et fascisme (1894-1984)», *Politica Hermetica*, n. 18, 2004 («Ésotérisme et guérison»), p. 119-136.

occultisti, come vedremo più avanti, fra il 1880 e il 1910 erano in contatto con loro.

La moda occultista degli anni 1880 era stata segnata dall'attività spettacolare di personalità veggenti come il mago Joséphin Péladan, animatore dei salotti della Rosa-Croce, e Papus, che aveva incrementato l'attività delle sue società occulte con cicli di studi simili a corsi universitari, equiparando grosso modo i gradi iniziatici agli esami[6]. Fra le varie istituzioni della «rete» Papus, la École Hermétique di rue Séguier attrae per prima il transfuga dalle classi propedeutiche; egli vi è introdotto da un amico, Bébin, il cui nome ricompare nell'Ordine del Tempio che Guénon fonderà nel 1908. Con l'occasione, entra in amicizia con un personaggio pittoresco, Patrice Genty (1883-1964), membro di quasi tutte le organizzazioni occultiste in funzione, e con lui resterà in amicizia per tutta la vita. Genty è bretone, filoceltico, autodidatta, e passa la maggior parte del suo tempo libero alla Biblioteca Nazionale[7], a studiare testi esoterici; il suo lavoro da commesso alla Compagnie du Gaz glielo permette. Intervistato da Chacornac durante la preparazione del suo libro sulle circostanze che avrebbero portato l'ex «talpa» a frequentare quegli ambienti, Genty aveva risposto che vi era approdato nel 1906, spinto dalla curiosità. I due fraternizzano facendo spesso assieme la strada del ritorno, e non è infrequente vederli fare tappa nella *brasserie* di rue de la Lune, vicino ai *boulevards*[8], per «farsi un boccale e mangiare una *choucroute*». Ai due si accompagna spesso anche un amico d'infanzia di Guénon, Humery[9], con cui in seguito riprenderà gli studi universitari. Tra i professori della scuola figurano gli occultisti più in vista del tempo. In quegli anni, quasi tutti seguono la stessa direzione di Papus: Charles Barlet (Albert Faucheux, 1838-1909), Phaneg (Georges Descormiers, 1867-1945), che era anche discepolo di «Maître Philippe» (Anthèlme Nizier Philippe, 1849-1905), il celebre guaritore lio-

[6] Stanislas de Guaita aveva inaugurato il ciclo con lauree e dottorati in *Qabbalah* e altre tecniche esoteriche. Si moltiplicavano conferenze di cui il pubblico mondano andava ghiotto.

[7] Frequenterà anche il Musée Guimet nel corso degli anni 1913 e 1914; al museo sono assenti gli archivi di quel periodo. Il carteggio (un centinaio di lettere si trovano nel Fondo Chacornac), tra il filoceltico ritiratosi a Quiberon e l'editore parigino, dal 1941 al 1957 è alquanto fitto, poi si dirada. Paul Chacornac lo aveva sollecitato a riferirgli confidenze (una trentina di lettere sono copiate di suo pugno), tuttavia si manteneva assai critico di fronte alle interpretazioni di Genty, e poco convinto del valore dei suoi lavori. Nel maggio 1960, questi aveva declinato una sua offerta di riprendere a collaborare alla rivista *Études Traditionnelles* e glielo comunicò piuttosto brutalmente, così: «Ho studiato accuratamente il vostro quaderno, e per quanto mi costi dirglielo», e via dicendo. Stralci di questa corrispondenza sono stati pubblicati nei *Cahiers de Villard de Honnecourt*, 2ª serie, n. 13, 1986 (bollettino della Loggia di ricerca della Gran Loggia Nazionale Francese). Allo stesso modo, Bébin era legato a Humery, un amico d'infanzia di Guénon; secondo Genty (lettera da Quiberon, 19 marzo 1951), questi era stato nell'Ordine Martinista di Papus prima di seguire Guénon nelle sue imprese (Fondo Papus, Bibliothèque Municipale de Lyon).

[8] Lettera datata Quiberon, 7 febbraio 1951.

[9] Insieme avevano progettato la creazione di una Loggia massonica, slegata da ogni obbedienza; cfr. la corrispondenza Schuon-Guénon, 16 gennaio 1947, in Jean-Baptiste Aymard, «La naissance de la Loge "La Grande Triade" dans la correspondance de René Guénon à Frithjof Schuon», *Connaissance des Religions*, numero speciale «René Guénon. L'éveilleur (1886-1951)», n. 65-66, luglio-dicembre 2002, p. 17-35.

nese che aveva conquistato la famiglia imperiale russa curando lo *tzarevich* Alexis, Sédir (Yvon Le Loup, 1871-1926), che in seguito si rivolgerà verso Oriente per fondare il gruppo esoterico cristiano Les Amitiés spirituelles, Noël Sisera (Léon Champrenaud, 1870-1925), vescovo gnostico con il nome di Théophane. Guénon portava «alla sua ricerca la serietà e la cura meticolosa che metteva in tutte le cose, e si fece accogliere in tutte le organizzazioni che si radunavano attorno a quel movimento»[10]; in sostanza, il suo percorso non è così diverso da quello dei suoi compagni di avventura, da Genty in particolare. Egli viene iniziato nell'Ordine Martinista creato e controllato da Papus[11], ottenendo rapidamente il terzo grado di Superiore Incognito, e firma con le iniziali S∴I∴ due recensioni sulla rivista papusiana *L'Initiation*[12].

Gravitano attorno a Papus organizzazioni massoniche spiritualistiche che assorbono gli oppositori della laicizzazione, con la evidente esclusione del riferimento d'obbligo al Grande Architetto dell'Universo da parte della massoneria francese maggioritaria, che aveva fallito nei tentativi d'integrare il Grande Oriente di Francia. Gli studenti della École Hermétique sono generalmente titolari di gradi massonici accumulati nel martinismo. Il giovane *blésois* si ritrova così, senza sorprese, fra i membri della Loggia «Humanidad» (vi entra nel 1907, e diventa maestro nell'aprile del 1908); questa cambierà di obbedienza, passando dal Rito Nazionale spagnolo al Rito egiziano di Memphis e Misraïm, attirando durante il XIX secolo massoni filoesoteristi e filoccultisti[13]. Teder (Charles Détré, 1855-1918), amico di Papus, ne era il Venerabile (presidente). Il nuovo massone viene subito accolto nei gradi più alti, al Capitolo del Tempio «Inri» del Rito primitivo e originale swedenborgiano, giunto in Francia dalla Germania attraverso Theodor Reuss (1855-1923)[14]. Guénon brucia le tappe dei gradi più alti e si trova ben presto al grado templare di Cavaliere Kadosh[15], dichiarandolo apertamente in occasione del Congresso spiritualista e del Convento (riunione statutaria) massonico spiritualista organizzato da Papus a Parigi, dal 7 al 10 giugno 1908; fa parte dell'ufficio come segretario e vi compare sul podio munito del cordone del suo grado. Il sunto dei lavori, pubblicato dalla Librairie Hermétique nel 1916[16], evidenzia l'im-

[10] P. Chacornac, *op. cit.*, p. 31.

[11] Papus rivendicava per sé legami iniziatici diretti con l'illuminato del secolo XVIII Louis-Claude de Saint-Martin e fino a Martines de Pasqually, fondatore del sistema massonico dell'ordine degli Eletti Cohen. Ma il collegamento era puramente teorico, manifestava più una intenzione che una trasmissione reale di rituali o di conoscenze.

[12] Cfr. S∴I∴ «Compte rendu», *L'Initiation*, gennaio 1909 e febbraio 1909. Genty suppone che Phaneg avesse trasmesso a Guénon il grado e la funzione di iniziatore nel 1908 (cfr. lettera datata Quiberon, 4 aprile 1951).

[13] I Riti di Memphis e Misraïm si erano uniti, separati e poi riuniti nel giro di qualche decennio; cfr. Gérard Galtier, *Maçonnerie égyptienne, Rose-Croix et néo-chevalerie*, Éditions du Rocher, Parigi 1989.

[14] Teder e Reuss ne erano debitori all'inglese John Yarker (1833-1913), il quale ebbe un ruolo determinante per le «massonerie di frangia» europee.

[15] Corrisponde al 30° grado del Memphis e Misraïm e del Rito Scozzese.

[16] La Librairie Hermétique faceva parte del «sistema Papus»; le 280 pagine di resoconti delle sedute sono assai preziose; il documento di raro valore ci è stato trasmesso dal Centre de Documentation

portanza del posto assegnato allo spiritismo, al magnetismo e alle pratiche magiche popolari. Papus aveva inoltre dichiarato, nel suo discorso di apertura, che «le società segrete future saranno trasformate [dalle nozioni] [...] di sopravvivenza e di reincarnazione». Il nome di Guénon ricorre quattro volte nei ringraziamenti e, soprattutto, è menzionato direttamente dallo stesso Papus in chiusura di Congresso, come colui che avrebbe assicurato, assieme a Victor Blanchard (1878-1953) la visita guidata e commentata alla Tour Saint-Jacques e al portale alla cattedrale parigina di Notre-Dame, precisando: «domani alle quattordici verrà spiegato il suo simbolismo»[17].

Una congiura di palazzo agita intanto il mondo della paramassoneria, in seguito ai contatti presi dalla Loggia «Humanidad» durante il Congresso, questa passa al rito di Memphis e Misraïm, per cui diventa Loggia Madre per la Francia; tali mutamenti pongono alcune questioni su chi accoglierà il giovane «Kadosh», con la sua nuova patente di 30°-90°[18] ricevuta dalle mani di Théodore Reuss, nel precipitare degli eventi. Mosso da una curiosità senza limiti e avido di esperienze, egli incontra anche uno dei presidenti di sessione, lo scrittore Léonce Fabre des Essarts (1848-1917), patriarca gnostico con il nome di Synésius e successore di Jules Doinel (Valentin, 1842-1902), a sua volta fondatore di una Chiesa neognostica nel 1890, che era rientrato in seno al cattolicesimo. Synésius ingaggia Guénon nella sua organizzazione, e lo nomina vescovo con il nome di Palingénius (*Re-né*, «rinato»). Verosimilmente, il Patriarca gli fa conoscere Léon Champrenaud (Sisera, 1870-1925), ex membro del Supremo consiglio dell'Ordine Martinista; Champrenaud aveva fondato nel 1904, con Albert de Pourvourville (Matgioi, 1861-1940), una rivista dissidente dall'organizzazione papusiana: *La Voie*. I due avevano dato alle stampe, con i rispettivi nomi gnostici Simon e Théophane, il libro *Gli insegnamenti segreti della gnosi*[19], con prefazione di Synésius; in esso vi accostano gli gnostici alessandrini al taoismo, nella diffidenza generale del clero. Accumulando iniziazioni, Champrenaud entra nell'islam con il nome di Abdul-Haq. Queste forti personalità, passate attraverso le maglie della rete «papusiana», possono costituirsi a loro volta come sistema, e questa opportunità è subito colta dal giovane Guénon reso diffidente dalle precedenti esperienze, dimostrando ancora una volta una maturità precoce.

In situazioni piuttosto banali per degli occultisti, ossia con un *medium* e con alcuni trucchetti di scrittura automatica, si produce un avvenimento di grande importanza per il gruppetto che seguirà Guénon: la riesumazione dell'Ordine del

sur les Nouvelles Religions di Montréal. Cogliamo l'occasione per ringraziare il Centro. Cfr. *Congrès Spiritualiste (Parigi 1908). Compte rendu complet des travaux du congrès et du convent maçonnique spiritualiste*, Librairie Hermétique, Parigi 1910.

[17] *Ibid.*, p. 199. Nel programma era già annunciato che le spiegazioni dell'escursione sarebbero state «particolarmente dettagliate».

[18] Uno dei vertici della massoneria egizia. Osselin, ultimo Gran Maestro per la Francia, aveva messo in sonno l'Ordine; cfr. G. Galtier, *op. cit.*

[19] Cfr. T. Simon (Albert de Pouvourville) e T. Théophane (Léon Champrenaud), *Les Enseignements secrets de la Gnose*, Bodin, Parigi 1907; il libro è ristampato da Archè-Edidit, Milano-Parigi 1999 (trad. it. A. de Pouvourville, *Gli insegnamenti segreti della gnosi*, PiZeta, Milano 1999).

Tempio[20], cui abbiamo accennato in precedenza, nel gennaio del 1908. Chacornac la riporta così: «Molti membri dell'Ordine Martinista riuniti in un albergo al 7 di rue des Canettes [...] avevano ricevuto determinate istruzioni attraverso comunicazione scritta diretta. Un giorno, ricevettero l'ordine di portarvi Guénon. Nelle comunicazioni successive [...] l'entità che si manifestava aveva ingiunto agli astanti di fondare un "Ordine del Tempio" e Guénon avrebbe dovuto esserne il capo».

Le circostanze di tale impresa sono riferite in un manoscritto dello scrittore esoterista Paul Vulliaud (1875-1950)[21], che riferisce di una nota informativa purtroppo anonima: «Anche se dal tipo di scrittura si riconosce la mano di T[eder]. [...]: "Il giovane Guénon va contro le organizzazioni papusiane reclutando adepti per il suo Ordine del Tempio fra i membri della Loggia martinista Melkisedek. Vi si contano ventuno membri, ed ecco le iniziali dei loro nomi"». Questi appartenevano effettivamente all'Ordine Martinista, vi si leggono in particolare Bébin, Victor (1878-1953) e Charles Blanchard, Jean Desjobert nel ruolo del *medium*, Louis Faugeron, Alexandre Thomas della Libreria di rue Jacob, nonché futuro collaboratore de *La Gnose*, Patrice Genty. La nota prosegue: «Cosa ne è stato, esattamente, di questi iniziati? Per saperlo, abbiamo dovuto leggere il rapporto, molto esplicito, del dottor Papus, Gran Maestro del Martinismo [...]: "per ordine di Ch.B. [Charles Blanchard], Guénon doveva entrare in possesso di tutti gli indirizzi martinisti. L'Ordine di G, tale è la denominazione del gruppo derivata dal nome del suo capo, si fondava sull'idea di una riscossa templare, e prendeva Weishaupt come modello"»[22]. Il rapporto insiste sul fatto che Saint-Yves d'Alveydre non aveva mai voluto sentire parlare di questo genere di ritorni. Tuttavia, l'Ordine di G pretende di basarsi sul suo *Archeomètre* per sostenere il templarismo: «G. si definiva un templare reincarnato. Si stima peraltro che fra gli affiliati a quella Loggia vi fossero dei veri sempliciotti: questi conoscevano solo il rituale. Altri, invece, avevano assistito alle cosiddette sedute spiritiche in seguito alle quali, il 23 febbraio 1908, era stato elaborato il rituale. Dai resoconti di quelle sedute è evidente lo scopo segreto dell'Ordine. Se ne deduce che i martinisti entrati a farne parte siano caduti in fallo. I congiurati hanno cercato di attentare a Papus in tutti i modi possibili. Alcuni massoni di rito spagnolo hanno giurato fedeltà a G.; nella Loggia che questi dirigeva[23] si insegnava che nessun culto dev'essere superiore a un altro. E si è tentato, contraddittoriamente, di intronizzarvi la Chiesa gnostica. Peraltro, gli avversari di Papus si sono dati da fare per mettere in sonno la Loggia Humanidad».

Teder mette sotto accusa i cospiratori davanti alla Loggia in questione e Guénon, Desjobert e Thomas vengono esclusi il 6 giugno 1909 dalla massoneria papusiana,

[20] La rivista *Hiram*, organo di Papus e di Teder, riporta la notizia; cfr. anche la biografia di Philippe Encausse (figlio di Papus, 1906-1984), *Sciences occultes ou 25 années d'occultisme occidental. Papus, sa vie, son oeuvre*, Ocia, Parigi 1969, p. 63-64; e R. Amadou, art. cit.

[21] Cfr. Paul Vulliaud, *Manoscritto* contenuto nel Fondo omonimo, Bibliothèque de l'Alliance Israélite Universelle, p. 100-101.

[22] Adam Weishaupt (1748-1830). Acceso anticlericale, fondatore degli Illuminati di Baviera, era ritenuto dalla letteratura polemista cattolica il responsabile della rivoluzione francese.

[23] Non ci sono elementi per dire se Guénon abbia mai diretto una Loggia.

dopo avere subito la stessa sorte dall'Ordine Martinista, il 18 aprile 1909. Il rapporto comunicato dal Supremo Concilio martinista è pubblicato su *Hiram* nel febbraio 1909, esso denuncia Charles Blanchard come «agente di un sindacato religioso e politico» che si era servito del giovane Guénon per controllare le organizzazioni di Papus; la tesi era stata poi ripresa nella *Initiation* di marzo, precisando che i cospiratori si erano impadroniti dell'archivio. Infine, oltre a patire l'esclusione, verranno annullate le patenti rilasciate da Reuss, con il pretesto che Desjobert e Guénon non avevano l'età minima necessaria... Victor Blanchard si dissocia ben presto dai compari e fa pubblica ammenda nell'*Initiation*, dove appare nel giugno 1909 una sua lettera indirizzata a Guénon: «Non esito a riconoscere pubblicamente che, per svariati mesi, ho fatto parte dell'*Ordine del Tempio rinnovato* dei FF∴ R.G., T.D. e F., ahimè [...] lungi da me era pensare che alcuni membri del Comitato direttivo – al quale anch'io appartenevo – tramassero nell'ombra uno scopo assolutamente contrario agli interessi superiori e alla sana vitalità della Massoneria e del Martinismo. Sapendo inoltre che il corpo degli Ufficiali dell'Ordine del Tempio è gravemente contaminato dalla presenza in seno di due membri terziari romani». Victor Blanchard rifiutava di «venire a patti con i feroci sfruttatori del sentimento religioso»[24].

La nota di Teder ha il tono delle polemiche intellettuali e politiche del tempo. Già allora massonerie parallele infiltravano «basisti» nel tentativo di controllarla; è il caso di René Philipon (1870-1936), fondatore di una collana molto interessante di testi antichi di esoterismo cristiano presso l'editore Chacornac: la Bibliothèque Rosicrucienne; qualche anno prima, aveva pensato di fare di Memphis e Misraïm un centro della massoneria cristiana contro la corrente laica predominante. La scrittura automatica, cara agli spiritisti, il riferimento ad Adam Weishaupt e agli Illuminati o la reazione di Victor Blanchard che vede ovunque il «complotto dei gesuiti» appartengono alla scena tipica delle società segrete sul finire del XIX secolo. Guénon all'epoca appare immerso profondamente nell'ambiente di cui in seguito denuncerà con veemenza gli errori, e questo enigmatico episodio scatenerà a sua volta aspre polemiche sulla sua interpretazione, nonostante l'effimera esistenza dell'Ordine. Egli, in realtà, era stato l'orchestratore dell'operazione, per quanto Teder avesse individuato in Blanchard l'ispiratore nascosto per logiche di polemica interna alla massoneria. Nella rivista del Grande Oriente, *L'Acacia*, O. Pontet aveva definito il Congresso spiritualista una mistificazione proveniente da Berlino, e i nostri amici dei «creduloni di Papus». Il diritto di replica esercitato dai nuovi templari contiene una sorprendente professione di fede anticlericale: «Non contiamo più le scomuniche che santa romana Chiesa lancia contro di noi, cosa di cui del resto ci gloriamo [...]. Soprattutto, ciò che il clericalismo e la reazione in tutte le sue forme rifiutano è che i massoni si rifacciano alla tradizione dell'Illuminismo»[25].

[24] In una lettera a Chacornac del 28 novembre 1954, Genty lo informa che Blanchard, ammesso direttamente al 3° grado, aveva avuto fra le mani i quaderni delle comunicazioni, che poi aveva consegnato a Papus al momento del suo voltafaccia.

[25] Cfr. O. Pontet, «Les contrefaçons de la maçonnerie», *L'Acacia*, 22 febbraio 1909.

Il verbale delle tematiche affrontate nelle sedute[26] testimonia di una selezione interessante di temi occultistici in cui si ritrovano, tra le influenze predominanti, Saint-Yves d'Alveydre e Matgioi, il primo considerato da Guénon uno dei pochi occultisti ad avere avuto contatti autentici con i maestri orientali, mentre il secondo avrà un ruolo di non poco conto nel proseguimento della sua evoluzione. Al tempo stesso, appare chiaramente in lui l'integrazione di tali temi (che ritroveremo più avanti sotto forma di titoli d'articolo o di libri) nel suo bagaglio intellettuale: 1 – La parola perduta; 2 – Le origini della lingua, L'alfabeto *watan*[27] e i suoi derivati: *Asoth aum*; 3 – Gli alfabeti fenicio, greco e latino; 4 – Tradizioni solari e lunari, Il simbolismo dei colori; 5 – L'anno solare, Il Grande Anno, L'Archeometra e le origini della razza rossa, Il nome dei mesi e dei giorni; 6 – Corrispondenza fra le lettere del *watan* e i segni di terra e d'acqua; 7 – Simbolismo dei numeri, Valore numerico delle lettere; 8 – Unità e molteplicità, I tre piani dell'universo; 9 – Essere e Non Essere, I numeri negativi[28]; 10 – Azione e reazione concordanti, La Liberazione[29]; 11 – Caino e Abele[30], I due aspetti del nome Shaht, Il simbolismo del serpente, Piccoli e grandi misteri[31]; 12 – I tre mondi e i tre sensi del libro sacro; 13 – Simbolismo della croce (sarà il titolo di un suo libro del 1930), Sigillo di Salomone, Stella fiammeggiante e lettera «G»[32]; 14 – Il simbolismo della croce, Corrispondenze fra le ore e i punti cardinali, La visione di Ezechiele, La duplice corrente della forza universale; 15 – Applicazione della divisione del cerchio per mezzo della croce ai gradi della massoneria simbolica; 16 – Corrispondenze pianeti-temperamenti-note musicali-giorni della settimana-colori-metalli, Rapporti del settenario, del duodenario e del quaternario; 17 – Le due correnti della forza universale, Infinito e «infinito matematico», Alto e basso, Le tre dimensioni; 18 – Divisione del cerchio dalla croce applicata alle mappe della Luna, Manvantara, Il Grande Anno, Le razze; 19 – La necessità delle sette razze; 20 – Simbolismo della croce; 21 – Simbolismo del serpente, Ciclo mensile e settimanale-simbolismo numerale; 22 – *Ibid.*; 23 – *Ibid.*, Essere e Non Essere; 24 – *Ibid.*, I nomi divini; 25 – *Ibid.*, Studi sulle radici ebraiche dei nomi designanti gli aspetti del Verbo; 26 – *Ibid.*; 27 – *Ibid.*, Brano sui nomi di Allah; 28 – *Bereschit*; 29 – Commento al primo versetto della Genesi; 30 – *Ibid.*, Pietra nera e pietra cubi-

[26] Verbale conservato nei documenti di Patrice Genty. L'ordine contava sette gradi teorici ispirati alla massoneria egizia; cfr. P. Chacornac, *op. cit.*, p. 35.

[27] La lingua originale ricostruita da Saint-Yves d'Alveydre.

[28] Cfr. *La Gnose*, 1909-1911; il tutto sarà poi ripreso in R. Guénon, *La metafisica del numero. Principi del calcolo infinitesimale*, cit.; in *idem*, *Gli stati molteplici dell'essere*, cit., cap. 2, «Essere e Non Essere»; e prima ancora in Idem, *L'uomo e il suo divenire secondo il Vêdânta*, cit.

[29] Cfr. il cap. 5 («La délivrance finale») del testo di Matgioi (Albert de Pouvourville), *La Voie rationnelle*, 2ª ed. rivista e corretta, Éditions Traditionnelles, Parigi 1941, ripreso in R. Guénon, *L'uomo e il suo divenire secondo il Vêdânta*, cit., cap. 22, «La liberazione finale».

[30] Cfr. R. Guénon, «Caïn et Abel», *Le Voile d'Isis*, ottobre 1931, poi in Idem, *Il Regno della Quantità e i Segni dei Tempi*, cit., cap. 21, «Caino e Abele», p. 141-148.

[31] Cfr. gli articoli pubblicati in *Le Voile d'Isis*, ottobre 1931.

[32] Cfr. Idem, *La Grande Triade*, Éditions de la Table Ronde, Nancy 1946 (trad. it. *La Grande Triade*, Adelphi, Milano 2005, cap. 15, «Tra la squadra e il compasso», p. 125-131). *Il simbolismo della croce*, cit., era stato pubblicato nel 1930.

ca[33]; [...] 33 – Ancora sugli stati molteplici dell'essere; 34 – Seguito, *Âtma* e Atomo, Mistero; 35 – Il Cielo e la Terra, L'uovo del mondo, Stati superiori e inferiori, *Yin* e *Yang*; 36 – Commento al secondo versetto della Genesi, Prima parte di AUM e i suoi elementi costitutivi... I pādas[34] e il monosillabo sacro AUM, Stati molteplici dell'essere, La possibilità universale, Impossibilità della reincarnazione; 41 – Rappresentazione elicoidale degli stati molteplici; 42 – Contro la reincarnazione; 43 – La dissoluzione del composto umano e le sue conseguenze; 44 – Rappresentazione elicoidale dei cicli, Rapporto interno fra i cicli, Gli *Elohim*; 45 – Indefinito e infinito, Principio del calcolo infinitesimale, Il ritorno al Principio[35].

Un secondo verbale verte sulle conferenze 14 e 18; i temi, ancora una volta, sono direttamente ispirati da Saint-Yves d'Alveydre e dal suo *Archeomètre*, di cui Papus e Barlet si contenderanno la pubblicazione postuma. Nondimeno, il riutilizzo di tali temi si compirà soltanto dopo una «seria pulizia». Questi riassunti presentano «alla rinfusa» e senza commento gli argomenti affrontati; il primo riguarda la determinazione simbolica delle razze umane e le loro corrispondenze: «La razza bianca è apparsa a nord, sul continente iperboreo. La razza gialla a oriente, sul Pacifico, la razza nera a sud, nella Lemuria, la razza rossa a occidente, nell'Atlantide» (anche in seguito l'origine polare della tradizione primordiale resterà alla base delle sue convinzioni). Nella 18° conferenza si trovano prefigurati una serie di articoli che saranno pubblicati negli anni 1930: «Grande anno (il periodo della precessione degli equinozi) = 2.765 anni. La metà (12.882 = durata della evoluzione di una razza umana terrestre. *Manvantara*) = 432.000 anni. Durata totale dell'umanità terrestre: 12.882 X 7 = circa 90.000 anni». Il ciclo di 12.882 si divide in 7 sottocicli di 1.840 anni divisi in 3 periodi di 613 anni. Dunque = 21 periodi, per la durata totale di una razza, più un periodo di transizione di 78 anni (va detto che alcune formule dubitative mitigano la brutalità delle affermazioni); per effettuare il calcolo, si tiene conto della durata totale dell'umanità, e l'ultimo periodo di una razza coincide con il primo periodo dell'altra. Peraltro, alla fine del ventiduesimo periodo ci sarà un diluvio. Le asserzioni sulla pluralità dei mondi abitati[36] e sulla degenerazione dei popoli «primitivi», in cui si possono trovare soltanto «tracce» dell'antico sapere sacerdotale, corrispondono a opinioni ampiamente diffuse all'epoca, e ricorrono fra la maggioranza parte degli occultisti. Lo stesso discorso vale a proposito dei polinesiani,

[33] Cfr. idem, «Pierre noire et pierre cubique», *Études Traditionnelles*, dicembre 1947, ripubblicato poi in idem, *Symboles fondamentaux de la science sacrée*, Gallimard, Parigi 1962 (trad. it. *Simboli della Scienza sacra*, Adelphi, Milano 1984, cap. 48, «Pietra nera e pietra cubica», p. 266-268).

[34] Cinque riferimenti ai *pada* si ritrovano in idem, *L'uomo e il suo divenire secondo il Vêdânta*, cit., p. 90, p. 106, p. 110, p. 136 e p. 144, nel senso di «piedi», «basamenti».

[35] Il capitolo 1, «Infinito e indefinito», del libro *La metafisica del numero. Principi del calcolo infinitesimale*, cit., p. 7-14, è qui allo stato embrionale...

[36] L'insieme degli articoli di Guénon che trattano tali tematiche è raccolto in Idem, *Formes traditionnelles et cycles cosmiques*, Gallimard, Parigi 1970 (trad. it. *Forme Tradizionali e Cicli Cosmici*, Edizioni Mediterranee, Roma 1987), libro che riprende una decina di articoli e di saggi (1930-1938). Il tema della pluralità dei mondi abitati era usuale fra gli occultisti; cfr. Jean Reynaud, *Terre et ciel*, Furne Jouvet, Parigi 1856, testo basilare per le teorie spiritistiche sul vagare degli spiriti *post mortem*.

ritenuti i padri della «razza gialla», la cui tradizione si sarebbe fortunosamente ricostituita in seguito, in Cina, per opera di Fo Hi.

Alcune delle tesi più ardite spariranno prudentemente dai lavori successivi, come la datazione della prima comparsa dell'uomo, 62.500 anni prima della nostra era, o la fine della razza umana, stabilita dopo 49.618 anni; spariranno anche la data del diluvio, anno 10.370 d.C., quella della fine della «razza» nel 1912, e il riferimento all'invasione prossima a venire dei popoli di razza gialla in Europa e in America del Nord. Colpisce soprattutto la presenza dominante dell'anticlericalismo allora imperante nell'ambiente[37], traspare in tutta evidenza nelle manifestazioni delle «entità» di Jacques de Molay (1243-1314), ultimo Gran Maestro del Tempio che in pieno stile XIX secolo evoca la leggenda nera di Filippo il Bello (1268-1314), o nelle parole di Weishaupt, fondatore degli Illuminati di Baviera, e di Cagliostro (1743-1795), morto nelle segrete dell'Inquisizione a Roma[38]. Guénon mantiene questo genere di discorsi «di circostanza» ancora per poco, riservandolo specialmente quando si rivolge agli ambienti massonici; esso riaffiorerà in talune lettere, specialmente verso la fine della sua vita. Risulta comunque ancora conveniente a luglio-agosto 1911, in un articolo della rivista *La Gnose*: «À propos du Grand Architecte de l'Univers». Il razionalismo non era ancora ritenuto responsabile dell'oscurantismo intellettuale; tale «pregiudizio classico», ereditato da Leclère, sarà da lui denunciato solo in seguito, come fonte di una visione riduttrice e antropomorfica del mondo contemporaneo: «Abbiamo già detto che per noi il Grande Architetto dell'Universo è soltanto un simbolo iniziatico, che va trattato come tutti gli altri simboli, e di cui, conseguentemente, si deve cercare di farsene anzitutto un'idea razionale; questa concezione non può avere nulla in comune con il Dio delle religioni antropomorfiche, che non solo è irrazionale, ma è anche antirazionale».

Quando Jacques de Molay investe Guénon capo dell'*Ordo redivivus*, ricorda nella formula di attribuzione l'investitura di Jules Doinel al patriarcato della Chiesa gnostica universale dal vescovo cataro Guilhabert de Castres: «In nome dei santi Eoni». Questa funzione implica un ruolo di direzione spirituale avente a che fare con la missione dei suoi istruttori orientali? Egli in seguito affermerà il contrario[39], ma solo nel 1911 Guénon dichiarerà dissolto l'Ordine (dietro raccomandazione dei maestri). Vieppiù, nel 1929 egli considera ancora possibile questo tipo di comunicazione all'apparire di un'opera curiosa, *Asia Mysteriosa, l'oracle de la force astrale comme moyen de communication avec les "petites lumières d'Orient"*[40], che tratta della trasmissione grazie a un eremita, padre Julien, che nel 1908 aveva una sorta di codice per entrare in contatto con «gli iniziati dei gruppi che circondano l'Agartha»

[37] Saint-Yves d'Alveydre e in misura minore Barlet, i principali ispiratori di tali lavori, erano considerati dei simpatizzanti dell'ambiente clericale.

[38] Cfr. G. Galtier, *op. cit.*, cap. 1.

[39] Questo avverrà nel pieno di una polemica con la *Revue internationale des sociétés secrètes* di mons. Jouin, come vedremo più avanti nelle sue lettere.

[40] Cfr. Zam Bhotiva (Cesare Accomani), *Asia Mysteriosa. L'oracle de la force astrale comme moyen de communication avec les "petites lumières d'Orient"*, Dorbon, Parigi 1929. La *Prefazione* era stata poi curata dal giornalista Fernand Divoire e fu seguita dai saggi di un altro giornalista, Maurice Magre, e di Jean Marquès Rivière, che si fregiò ulteriormente di scritti antimassonici.

(ossia il centro spirituale del mondo rifugiatosi in Oriente, si veda più avanti); Guénon si mostra interessato, promette una prefazione che in seguito ritira, dopo avere verificato di quali «oracoli» si tratta[41]. Per quanto interrotto, il programma di studio neotemplare pretende di portare a buon fine il progetto altrettanto incompiuto dell'*Archéomètre* di Saint-Yves d'Alveydre, stabilendo un sistema di corrispondenze universali fra le lettere (nell'alfabeto delle grandi tradizioni), i colori, i numeri, le note musicali e i segni zodiacali in rapporto alla lingua primordiale: gli ideogrammi del *watan*[42]. Patrice Genty non uscirà mai da questo universo mentale e fornirà a Chacornac alcune spiegazioni non prive di interesse sulle circostanze in cui avvenne la rottura con Guénon. Egli perora la causa dell'autenticità della trasmissione templare: «Ciò che dite del Tempio del 1906 è esatto, "sprovvisto di trasmissione iniziatica regolare e non sprovvisto di trasmissione iniziatica *tout court*"»[43]. Nel ritornare sulla questione, nel 1954, Genty confermerà che le comunicazioni erano iniziate prima dell'arrivo di Guénon: «Non fu infatti R.G. a creare l'Ordine del Tempio; egli fu scelto, e noi con lui, dallo spirito del Tempio»[44]. Questa affermazione giunge a completare una precedente e inequivocabile conclusione del bretone: «Quello che i templari speravano di fare non esiste più – del resto, se non erro, la loro influenza è praticamente scomparsa dal 1949-50 – e adesso si trova in Terrasanta»[45].

Negli anni 1909 e 1910 la Chiesa gnostica è per Guénon (Palingénius) un argomento prioritario. Egli firma con il nome episcopale una serie di articoli giustificativi su *La France antimaçonnique* di Abel Clarin de La Rive (1855-1914) – foglio polemista fondato da Léo Taxil (1854-1907), che aveva cambiato orientamento con il nuovo direttore – riferendosi più alle derive moderne della massoneria che alle istituzioni, e ostenta un malcelato interesse per l'occultismo e le religioni non cristiane[46]. Genty testimonia nelle sue lettere della celebrazione frequente della teurgia (rituali che richiedono una dimensione di magia operativa) di Marie Chauvel de Chauvigny (Esclarmonde, 1848-1927)[47] e che quest'ultima aveva lasciato a Chacornac e a Guénon i suoi (modesti) beni[48]. La collaborazione con Fabre des Essarts (Synésius) sfocia nella creazione di una rivista indipendente nella cerchia di Papus: *La Gnose* (novembre 1909-dicembre 1911), «organo ufficiale della Chiesa gnostica universale», diretta da Palingénius, con Mercuranus (Genty) segretario di redazione e con Marnès (Alexandre Thomas della Librairie du Merveilleux) in qualità di caporedattore. E però, dal febbraio 1910, la rivista abbandona lo statuto ufficiale per dedicarsi agli «studi esoterici e metafisi-

[41] Un gruppo, la Fraternité des Polaires, era stato fondato attorno all'«oracolo» guidato da Victor Blanchard (*Sâr Yésir*).

[42] Saint-Yves d'Alveydre si era applicato ad analizzare le forme provocate dalle vibrazioni su una lastra di vetro coperta di sabbia fine.

[43] Lettera del 30 novembre 1951.

[44] Lettera del 28 novembre 1954.

[45] Lettera del 30 giugno 1953.

[46] Cfr. M.-F. James, *op. cit.*, p. 105-114 e p. 127-131.

[47] Lettera del 19 febbraio 1951.

[48] Esclarmonde morì a Toulon nell'indigenza; il carteggio tra Guénon e Chacornac riferisce di alcune difficoltà avute con la sua famiglia; cfr. le lettere tra agosto e settembre 1927 (la segnalazione è di H.T. Hakl, che ringraziamo).

ci» in generale e per aprirsi a nuovi collaboratori, quantunque i redattori conservino i loro titoli episcopali[49]. L'impresa rimane immersa nell'universo occultista, *La Gnose* pubblica, come già visto, l'opera incompiuta di Saint-Yves d'Alveydre, *L'Archéomètre* (undici fascicoli, dal luglio 1910 fino alla fine delle pubblicazioni) che, secondo Genty[50], sono frutto di documenti trafugati da Faugeron a Papus quando smistava le sue carte. Charles Barlet, che aveva avuto una parte preponderante nella maggior parte delle organizzazioni occultiste dagli anni 1880, è annoverato tra i collaboratori e i migliori informatori di Guénon[51], e con questi come con Champrenaud lavorerà a lungo[52]. A fargli conoscere il taoismo e il sufismo saranno Matgioi e Ivan Aguéli (1869-1917), che intanto fanno parte di varie organizzazioni occultiste, il secondo con un legame anche con la Società Teosofica[53]. La circolazione fra questi ambienti è copiosa e continua[54], Chamuel (Lucien Mauchel, 1867-1936) per esempio, fra i più vicini a Papus, libraio-editore della Librairie du Merveilleux[55], organizzava incontri da Émile Gary de Lacroze, un cattolico fedele di Péladan, cui partecipavano il poeta Victor-Émile Michelet (1861-1938)[56], Genty, Guénon e De Pouvourville, tuttavia questi ultimi in seguito si ritirarono scandalizzati dal sincretismo superficiale delle riunioni[57]: il senso del discernimento contraddistingue da subito la ricerca e l'approccio del giovane Palingénius.

Alla ricerca della vera luce

Conviene per prima cosa sottolineare che la frequentazione degli ambienti occultisti durante la *Belle Époque* era apprezzata nei salotti parigini, e non suscitava la generale diffidenza di oggi. Alcune librerie dove si andava volentieri a vedere e a farsi vedere, hanno avuto un ruolo determinante per Guénon; tra queste, la Librairie

[49] Fra il 1909 e il 1910 Guénon risultava iscritto assieme a Fabre des Essarts, alla moglie di questi Mathilde e a Marie Chauvel de Chauvigny al corso di monsignor Lacroix dal titolo «Le catholicisme pendant la Révolution» che teneva alla École Pratique des Hautes Études (Registri n. 7.992, maggio 1909; e n. 8.403, dicembre 1909).

[50] Cfr. la già citata lettera del 28 novembre 1954. Alla faccenda seguirono polemiche a non finire con la rivista *L'Initiation*.

[51] Un'altra versione sull'origine dei manoscritti dell'*Archéomètre* indica Barlet e la già menzionata associazione Amis de Saint-Yves d'Alveydre.

[52] Si veda il necrologio dedicato a Charles Barlet, cfr. R. Guénon, in *Le Voile d'Isis*, maggio 1926: «Infine, dal 1909 al 1912, egli si occupò anche della rivista *La Gnose*, contribuendo a dirigerla nettamente verso lo studio delle tradizioni orientali. Avendolo conosciuto a fondo in quel periodo, e avendo lavorato assieme e assiduamente per tanti anni, non vogliamo», e via dicendo.

[53] La sua compagna, Marie Huot, era una militante della Società Teosofica; Matgioi aveva scritto per *L'Initiation* con lo pseudonimo di Mogd, prima di rompere con Papus.

[54] Gli specialisti chiamano *cultic milieu* la potenziale «clientela» delle nuove religioni in migrazione da un gruppo all'altro.

[55] Tra il 1909 e il 1910 Chamuel pubblicava *La Gnose*.

[56] Michelet fu caporedattore alla rivista *Le Voile d'Isis*.

[57] Lettera di P. Genty a P. Chacornac del 3 agosto 1952.

de l'Art Indépendant di Edmond Bailly, dove si incrociavano il mondo delle lettere, delle arti e dell'occultismo. Il vescovo gnostico, o il «Superiore Incognito» martinista, si confondeva tra i massoni delle più note obbedienze, editori, intellettuali e scrittori cattolici, oltre a viaggiatori dell'Oriente. L'accumulo di «iniziazioni», termine impiegato in senso largo rispetto a quello cui si riferirà in seguito Guénon, era percepito come una curiosità legittima e praticata dalla totalità delle persone appena menzionate, e Palingénius non sfuggiva a tale regola.

Fra i suoi contatti più interessanti troviamo Oswald Wirth, il rinnovatore della massoneria simbolica che era stato segretario e collaboratore dell'occultista Stanislas de Guaita fino alla sua morte. Massone fin dal 1884, Wirth era Venerabile della Loggia «Travail et Vrais Amis Fidèles»[58] e animava un Gruppo Massonico di Studi Iniziatici di obbedienza trasversale, volto a rendere all'iniziazione e al simbolismo la loro portata reale. Egli aveva tentato di far entrare nella sua Loggia gli esclusi dall'*affaire* «Humanidad»: Guénon, Desjobert e Alexandre Thomas, tra febbraio e giugno 1911, cosa che si rivelò fallimentare[59] a causa, sembra, di questioni strategiche interne, benché gli inquisitori fossero rimasti colpiti dal grado di conoscenza dei candidati. Intanto, nell'ottobre del 1911, il «presidente» di un'altra Loggia in cui Guénon era candidato prende informazioni sul suo conto; nuovamente ostacolato, pare che infine fosse stato ammesso sotto la direzione di Wirth alla Loggia «Thebah», dove prenderà la parola dal 4 aprile 1912[60]. La data fa supporre che vi fosse giunto alla fine di un certo percorso, perché un apprendista di primo grado non ha diritto di parola. Il linguaggio impiegato (o perlomeno quello riferito dal segretario) rimanda ancora alle forzature tipiche dell'ambiente: egli si chiede «se tutti i *landmarks* hanno davvero il significato che alcune gran logge vogliono loro attribuire, e se non sia più conveniente applicare lo spirito e non la lettera. Un *Landmark*, stando alle Gran Logge inglesi, costringe a prestare giuramento sulla Bibbia, ma egli ritiene siano più adatte le *Costituzioni di Anderson*, che proclamano la necessità di obbedire alle leggi morali; facendo prestare giuramento su un libro di tal guisa, tutte le confessioni sarebbero rappresentate e il giuramento si avvantaggerebbe di un valore superiore». Nondimeno, come afferma con cognizione di causa René Desaugliers, i tre articoli sulla massoneria apparsi nel 1910 su *La Gnose* e firmati Palingénius[61] possono ascriversi nell'ambito del progetto simbolico di Wirth, citato a piene mani, e di cui ne sottoscrive le conclusioni: la necessità di farsi «un'idea razionale» del Grande Architetto dell'Universo va interpretata nel senso di una prospettiva speculativa

[58] Wirth era Membro della Gran Loggia Simbolica Scozzese, divenuta Gran Loggia di Francia nel 1895, ed era stato anche martinista.

[59] I verbali delle sedute sono stati trovati e pubblicati: cfr. René Désauglières, «Deux épisodes inconnus de la vie maçonnique de René Guénon», *Renaissance Traditionnelle*, n. 56, ottobre 1983.

[60] Recensione del segretario della Loggia «Thebah», conservata in archivi privati la cui autenticità è verosimile. Secondo Robert Amadou, riferendosi a confidenze di un anziano della Loggia, egli sarebbe stato re-iniziato e non «regolarizzato»; tuttavia, il suo passaggio al grado di Maestro fu accelerato, secondo l'opinione di René Désaugliers.

[61] Cfr. T. Palingénius (René Guénon), «La gnose et la franc-maçonnerie», «L'orthodoxie maçonnique» e «Les hauts grades maçonniques», *La Gnose*, marzo 1910, aprile 1910 e maggio 1910.

esoterica. Wirth fonda, nel 1912, la rivista *Le Symbolisme* e pubblica nel gennaio del 1913 una conferenza comunicata dal «fratello» René Guénon alla sua Loggia: «L'enseignement initiatique». Si tratta di una consistente argomentazione sulla natura del simbolo e sul rapporto tra le forme e l'oggetto del lavoro iniziatico interiore.

La massoneria cosiddetta «regolare» della Gran Loggia di Francia non lo impegna a lungo, ma rimane fra le sue principali preoccupazioni; fra il 1913 e il 1914 sarà radiato per inadempienza di pagamento della quota associativa[62]. Egli dissuaderà un amico olandese, Franz Vreede (1887-1975) conosciuto nel 1921 dopo la pubblicazione del suo primo libro *Introduzione generale allo studio delle dottrine indù*, dal presentare candidatura per il Grande Oriente di Francia perché dominato da istanze politiche, informandolo vieppiù del suo stato di massone, per cui aggiunge «che era membro di una "*maîtrise*", ovvero un gruppo di maestri, la cui tradizione orale risale all'epoca corporativa della massoneria francese [...]. Dopo lo smembramento della massoneria francese regolare, alcuni gruppi di maestri avevano deciso di conservare l'antica e pura tradizione. Per impedire in futuro deviazioni [...] o tradimenti era stato deciso di mantenere l'anonimato dei membri, e di non rilasciare statuti o altri documenti [...], accettando nuovi adepti soltanto per cooptazione segreta. Capii allora da quale fonte autentica Guénon ricevesse le sue vaste conoscenze su riti e simboli»[63]. Tutti i commentatori di Guénon, compresi gli storici, si sono persi in congetture sulla natura di tale maestranza.

Il crocevia de *La Gnose* risulta utile anche per la trasmissione delle iniziazioni taoista e sufi, di cui il suo direttore beneficia. Già i suoi primi articoli, come il summenzionato «Le Démiurge» (novembre 1909), danno dimostrazione di tutta la cultura e di tutta la capacità di giudizio di quel ragazzo di ventitré anni[64]; egli utilizza costantemente l'autorità di Matgioi, che ha da poco dato in traduzione il *Tao te king* ne *La Voie métaphisique*[65]. L'articolo «La religion et les religions»[66] si apre con una citazione di Matgioi che lo definisce «nostro maestro e collaboratore»[67]. Il titolo del suo ultimo libro, *La Grande Triade*, che tratta dell'apparato simbolico e delle corrispondenze fra la società iniziatica cinese e la massoneria, evoca le esperienze vissute da Matgioi per cui prende a prestito numerose citazioni dalla sua traduzione del *Tao Te King* del 1907, benché questa versione, ripresa da un'altra traduzione di padre Léon Wieger, avesse confuso le glosse dell'autore

[62] Notizia dell'informatore di R. Amadou, *art. cit.*, ripresa da René Désaugliers, la cui data di riferimento, ossia il 1910 o il 1911, è però inverosimile.

[63] Vreede, che divenne massone nel 1941, rivelò nel 1973 l'esistenza del gruppo durante una comunicazione alla Loggia di ricerca «Villard de Honnecourt». Dopo la guerra, aveva fatto ottenere a Guénon un posto da bibliotecario al Centro Culturale olandese di Parigi.

[64] L'articolo è breve ma ben congegnato nel trattare l'origine della imperfezione e dell'infinito: l'influenza di Leclère è estremamente evidente.

[65] Cfr. Matgioi (Albert de Pouvourville), *La Voie métaphisique*, Librairie de l'Art Indépendant, Parigi 1905 (trad. it. *La via metafisica*, Luni, Milano 2005). Nel 1894 aveva pubblicato il *Tao Te Ching* di Lao-Tzu e, separatamente, il *Te*. Nel 1907 sarà la volta de *La Voie rationnelle*.

[66] Cfr. R. Guénon, «La religion et les religions», *La Gnose*, settembre-ottobre 1910.

[67] Ripeterà la stessa formula in una «nota esplicativa» a un articolo dedicato a Matgioi, cfr. Idem, «Remarques sur la production des nombres», cit.

con il testo di Tchoang-Tseu[68]. Albert de Pouvourville era divenuto Matgioi dopo due soggiorni a Tonkino, nel 1887-1889 e nel 1890-1891, in circostanze rocambolesche. Giovane ufficiale di carriera per tradizione familiare, e tuttavia allergico alla disciplina tanto quanto alla rigidissima educazione cattolica ricevuta a Nancy[69], Albert aveva disertato per poi arruolarsi come soldato semplice nella Legione straniera, per conto della quale era stato inviato sugli altopiani di Tonkino. Probabilmente dopo una nuova diserzione, fu accolto da un capovillaggio, Tong Sang Luat[70] e fu iniziato alla lingua vietnamita assieme all'oppio e al taoismo, religione che al tempo si poteva conoscere e praticare anche in quelle remote regioni, dove erano solidamente radicate confraternite come il Loto Bianco. Egli si era dedicato anche alle arti divinatorie e alle tecniche occultiste come la *planchette*, correntemente praticata nei villaggi. Un simile personaggio non poteva lasciare indifferenti le autorità militari e coloniali che lo avevano «recuperato», e il suo secondo soggiorno lo compirà da ispettore della Guardia civile locale assegnato in forza a Son Tay, prima di «lasciare l'esercito in circostanze equivoche»[71] perché, pare, avesse stretto amicizia con un pirata. La sua conoscenza del territorio era quindi vera, ma ignorava quasi del tutto il cinese, e aveva consegnato i suoi racconti iniziatici nel contesto letterario degli scrittori francesi, viaggiatori di quel periodo. L'amico Victor Ségalen (1878-1919) aveva costruito il suo romanzo *Les Immémoriaux*[72] sulla società polinesiana antica, combinando in modo incomparabile la finzione letteraria con un discorso etnologico ben documentato, oltre che fondato su una conoscenza reale della lingua tahitiana[73]. *Le Maître des sentences* (1899) racconta le sue visite a Luat, il capovillaggio, e il suo apprendistato nel taoismo. Luat aveva permesso a suo figlio, Nguyen Van Cang, di entrare nella milizia con il benestare di tutta la famiglia, secondo un documento in cinese classico datato 19 maggio 1891, fatto che conferma il racconto del romanzo. Non si tratta di un atto di adozione nel senso abituale, né di un contratto di adozione da maestro a discepolo, ma di una semplice autorizzazione[74]. Il nome di Nguyen Van Cang si ritrova nella rivista *La Voie* di Matgioi a

[68] Cfr. Lao zi (Lao Tzu). *Tao-tê-king*, a cura di Léon Wieger, Éditions de la Table ronde, Parigi 1946. Cfr. Pierre Grison, «L'Extrême Asie dans l'œuvre de René Guénon», *Cahiers de l'Herne*, «René Guénon», cit., p. 144-151.

[69] Cfr. J.-P. Laurant, *Matgioi, un adventurier taoïste*, Dervy, Parigi 1982.

[70] Matgioi lo designa così, nelle sue opere «filosofiche» o romanzate.

[71] Diede le dimissioni il 29 ottobre 1892; la citazione proviene dal servizio degli Archivi storici dell'esercito. Egli pubblicò nel 1908 un opuscolo, *L'Opium, sa pratique*, e continuò a fumare per tutta la vita, in compagnia degli amici (dello stesso Guénon) nonché del ministro delle Colonie Albert Sarraut, che alla sua morte riuscirà a recuperare tutte le sue pipe d'avorio.

[72] Cfr. Victor Ségalen, *Les Immémoriaux*, Société du Mercure de France, Parigi 1907.

[73] Guénon mostrerà interesse per alcune leggende riportate, come le navigazioni dei savi alla ricerca dell'isola originaria, Havai'i. Va da sé che la leggenda dell'isola sia la testimonianza di un continente scomparso, il continente Mu, corrispondente antartico di Atlantide. Cfr. Jacques Antoine Moerenhout, *Voyages aux îles du grand océan*, A. Bertrand, Parigi 1837 (tema ripreso da *Madame* Blavatsky e dagli occultisti; il continente Mu o Lemuria). Anche l'origine ariana dei Ma'ois era stata presa in considerazione; cfr. Edward Tregear, *The Maori race*, A.D. Willis, Wanganui 1904.

[74] Documento comunicato dal nipote di Matgioi, Guy De Pouvourville; si presenta sotto forma di foglietti rilegati. La scrittura è zoppicante, con interpolazioni in caratteri demotici vietnamiti, detti

Parigi, nel 1905-1906, in calce ad articoli sempre molto aggressivi verso i missionari cattolici. La sua presenza garantisce agli occultisti l'autenticità di una trasmissione alternativa al lavoro «da scrivania» dei sinologi ufficiali, e la sua singolarità interessa l'amministrazione coloniale come gli ambienti letterari. L'ambiguità viene sapientemente mantenuta in pubblicazioni come «Les Adieux du Sage»[75], che descrivono l'adozione taoista e suggeriscono che il neofita è incaricato di una missione[76], o come in un romanzo più tardo, *L'Heure silencieuse* (1926). Chacornac associa Nguyen Van Cang ai maestri indù e sufi che hanno trasferito a Guénon un «insegnamento orale» radicalmente diverso dalla «erudizione libresca» degli orientalisti[77]; egli insiste sul fatto che Guénon avesse corretto nel 1934 un articolo confusionario dell'amico André Préau (1873-1976) circa i suoi contatti diretti con l'induismo e con l'islam, aggiungendovi di suo pugno «e con il taoismo»[78], benché non avesse avuto alcun accesso diretto ai testi. Il rifiuto dell'idea di superiorità dell'Occidente di quel soldato coloniale, approdato in Oriente per carpire un segreto e non per civilizzare, coincideva con le certezze del giovane direttore de *La Gnose*.

Il collegamento al sufismo segue un percorso similare, in seguito all'incontro con un altro avventuriero fuori dal comune, il pittore svedese Ivan Aguéli, i cui legami, fin da subito intrecciati lo portano a collaborare a *La Gnose* con il nome di Abdul-Hadi, a partire dal dicembre 1910 e fino alla scomparsa della rivista. Lo svedese pubblica traduzioni di testi poco noti di grandi nomi del sufismo, oppure articoli sulle categorie dell'iniziazione, in particolare sulle «genti del biasimo» (*al-malamatiyya*) o sull'universalismo dell'islam. Ammiratore di Paul Gauguin (1848-1903), Aguéli si era formato nell'*atelier* di Émile Bernard (1868-1941), artista interessato alle teorie esoteriche sull'arte[79], che aveva soggiornato a lungo in Egitto lavorando alle decorazioni delle chiese copte. Nel 1891 Bernard aveva introdotto il giovane pittore negli ambienti teosofici parigini, dove visse una relazione burrascosa con Marie Huot (1846-1930), poetessa, militante anarchica e animalista, che spingerà l'amico a prendere a revolverate un *matador* nel 1900. In precedenza, era stato imprigionato per avere partecipato ai moti anarchici del 1893 e aveva raggiunto l'Egitto appena uscito di prigione, nel 1894. Aveva riallacciato i contatti con Bernard prima di lanciarsi nello studio del sanscrito, dell'indostano e dell'arabo, al suo ritorno l'anno successivo, all'École Pratique des Hautes Études e alla scuola di lingue orientali di Parigi. Dopo un viaggio in India, si stabilisce al Cairo fra il 1902 al 1909 e qui, convertitosi all'islam, mischia intrighi politici, fra interessi italiani e interessi di nazio-

«caratteri *nom*». Informazioni di Kristofer Schipper, cui vanno i nostri ringraziamenti. «Perfino lo pseudonimo di Pouvourville (*Matgioi*) è incomprensibile in cinese (è dialetto parlato a Tonkino)», lo aveva scritto Pierre Grison, 15 febbraio 1984.

[75] Cfr. Matgioi, «Les Adieux du Sage», *La Voie*, 1905, ripreso in appendice in idem, *La Voie rationnelle*, cit., p. 259-269.

[76] L'attività missionaria era in realtà importante in queste confraternite.

[77] Cfr. P. Chacornac, *op. cit.*, p. 42.

[78] Cfr. André Préau, «Connaissance orientale et recherche occidentale», *Jayakarnataka*, aprile 1934.

[79] Ivan Agueli era collaboratore della rivista *Les Entretiens idéalistes* dello scrittore esoterista Paul Vulliaud, e aveva fondato *La Rénovation esthétique* alla quale aveva preso parte Paul Claudel.

nalisti arabi e turchi, con una vita piena di stravaganze, come vagare per le vie della città indossando uno sfarzoso turbante e una pistola alla cintura, e nel contempo manifestando un interesse profondo per la tradizione sufi e per Muhyī-l-Dīn Ibn al-'Arabī (1165-1240). Con Enrico Insabato (1878-1963), fiduciario di Giovanni Giolitti (1842-1928, più volte alla guida del Governo in Italia, dal 1892 fino alla vigilia della grande guerra), interviene nella politica italiana con l'Egitto e con la Libia, sostenuto da Sherif Sharaf favorevole all'impero ottomano. Insabato e Aguéli fondano le riviste *Il Commercio italiano* e *Il Convito* (*An Nadi*), pubblicando testi religiosi poco noti, allo stesso modo in cui procederà successivamente a *La Gnose*[80]. Si era costituito un gruppo di studi attorno alle riviste, allo scopo di promuovere il pensiero del maestro Muhyī-l-Dīn Ibn al-'Arabī. Infine, dal 1907, Aguéli si unisce alla confraternita Shadhiliyya grazie allo *shaykh* Elish. Per questi Guénon scriverà ne *Il simbolismo della croce* (1931) una dedica datata 1329 (1912), anno che solitamente si fa corrispondere, in particolare secondo Chacornac, alla sua iniziazione al sufismo per opera di Abdul-Hadi, divenuto *moqadem* dello *shaykh*[81]. Nel 1911 Palingénius pubblica su *La Gnose* due articoli dal titolo «Le Symbolisme de la croix». Chacornac presenta lo *shaykh* come una grande personalità dell'islam, figlio del restauratore del rito malachita e professore all'Università di Al Azhar[82]. Da parte sua Aguéli, citato da Michel Vâlsan (1907-1974), sottolinea ne *Il Convito* il ruolo politico dello *shaykh* e di suo padre, implicati nella rivolta di Arabi Pascià del 1882 e ingiustamente condannati; essi saranno in seguito perseguitati dalla reputazione di fanatici, a suo dire ingiustificata. Graziato dalla regina Vittoria, lo *shaykh* si stabilisce al Cairo, dove Aguéli lo avvicina per ricevere l'*ijaza* (autorizzazione a trasmettere); sembra tuttavia che lo *shaykh* concedesse con liberalità la sua *ijaza* a chiunque gliela chiedesse[83] e che non prendesse troppo sul serio i compiti legati alla sua carica, perlomeno stando a quanto riferisce Fred De Jong[84]. Ad ogni modo, Abdul-Hadi parte per Ginevra l'anno successivo con un interesse per il nazionalismo e pubblica in Svezia alcuni articoli con lo pseudonimo di Hoei-Tso, prima di ritornare a Parigi e poi di nuovo a Stoccolma, dove la critica d'arte, la pittura di paesaggio e i ritratti occuperanno essenzialmente il suo tempo. La sua collaborazione a *La Gnose* è stata come la sua vita, frammista del meglio e del peggio; vi aveva pubblicato traduzioni di alcuni testi importanti come «Épitre intitulée *Le Cadeau* sur la manifesta-

[80] Sulla questione, cfr. Michel Vâlsan, *L'Islam et la fonction de René Guénon*, Éditions de l'œuvre, Parigi 1984, p. 34-40 (trad. it. *La funzione di René Guénon*, Edizioni all'Insegna del Veltro, Parma 1985); e soprattutto Mark Sedgwick, *Against the Modern World. Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century*, Oxford University Press, Oxford 2004, p. 61.

[81] Nel 1329 dall'Egira. La dedica precisa che l'idea del libro era stata dello stesso *shaikh*. Un *moqqadem*, cioè il «rappresentante», ha il potere di trasmettere l'iniziazione, e Genty pensava, facendo fede sull'amico Dupré, che avesse conosciuto Aguéli al Cairo, e che questi avesse iniziato Guénon a Londra (lettera del 28 novembre 1954). Chacornac non riporta tale informazione.

[82] Cfr. P. Chacornac, *op. cit.*, p. 46.

[83] Cfr. M. Sedgwick, «Traditionalist Sufism», *Aries*, n. 22, 1999, p. 3-24; Idem, *Against the Modern World. Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century*, cit.

[84] Cfr. Fred De Jong, *Turuk and Turuk-linked institutions in Nineteenth Century Egypt. A Historical Study in Organizational Dimensions of Islamic Mysticism*, Brill, Leida 1978; cit. da M. Sedgwick, «Traditionalist Sufism», cit.

tion du Prophète», a proposito di una lettera denominata *Il dono* e attribuita allo *shaykh* Muhammad Ibn Fazlallah el-Hindi, che è giudicata «oscura e a tratti assolutamente inesatta» da Michel Chodkiewicz[85]. Questi attribuisce l'opera in questione all'autore Muhammad al-Burhanpuri, sottolineando che le nozioni essenziali di «grandezza ed esaltazione» utilizzate da Guénon ne *Il simbolismo della croce* e ne *L'esoterismo di Dante* (1925) sono presenti in quella traduzione associate a «uomo universale», altra espressione fondamentale nella sua opera[86]. Egli, dunque, sembra debitore al pittore svedese di una (piccola) parte del vocabolario di cui si è servito per concettualizzare la tipica espressione «scienza sacra»; l'articolo dello svedese, sulle categorie dell'iniziazione secondo Muhyī-l-Dīn Ibn al-'Arabī, del gennaio 1912, è a tale proposito significativo. In ogni modo, per quanto Abdul-Hadi non abbia dato prova di rigore assoluto mettendo sullo stesso piano Ibn al-'Arabi, lo *shaykh* el-Akbar e lo scrittore Auguste Villiers de l'Isle-Adam (1838-1889)[87], Guénon si attiene alle sue traduzioni e conosce, sembra, solo i testi tradotti dall'emiro 'Abd el-Kader (1853-1883) in esilio a Damasco. Aguéli, dal canto suo, continuerà le sue peregrinazioni spirituali fino alla fine dei suoi giorni, avvicinandosi al movimento baha'i[88]. Nel contempo, va riconosciuto che l'incontro con l'islam sufi, decisivo per l'ultima parte della sua vita, non modificò affatto l'argomentazione dei suoi libri in preparazione, rimanendo essenzialmente fondata sulle categorie prese a prestito dall'induismo. Perdipiù, *Il simbolismo della croce* (1931), dedicato allo *shaykh* Elish con un riferimento all'anno 1912 e pubblicato mentre il suo autore viveva al Cairo, questa volta da musulmano, contiene nella prefazione un'affermazione stupefacente per l'islam che non riconosce il supplizio del profeta 'Isa (Gesù) né, ovviamente, la sua natura da figlio di Dio: «Se Cristo è morto sulla croce, è proprio, si può ben dirlo, per il valore simbolico che la croce ha in se stessa e che le è sempre stato riconosciuto in tutte le tradizioni; [...] ciò [...] senza volerne sminuire il significato storico»[89]. Allo stesso modo, anche la nozione di Incarnazione è presente nella sua opera; un articolo del 1926, «Le Verbe et le symbole», presenta il Verbo all'opera nella Rivelazione primordiale, incorporato in simboli trasmessi da un'era all'altra, fin dagli albori dell'umanità. E aggiunge: «Non si può vedere, in questa incorporazione simbolica della tradizione "non umana", una sorta d'immagine anticipata, di "prefigurazione" dell'Incarnazione del Verbo? E questo non permette anche di percepire, in una

[85] Cfr. Michel Chodkiewicz, «L'"Offrande au Prophète" de Muhammad al-Burhânpûri», *Connaissance des Religions*, vol. 4, n. 1-2, giugno-settembre 1988.

[86] Cfr. *La Gnose*, dicembre 1910, p. 271: «L'esaltazione e la grandezza hanno raggiunto il loro apogeo nel Profeta». Alcune note del gennaio 1911 tornano sulla questione.

[87] Il sito religioperennis.org lo dipinge come un grande trasmettitore della tradizione «akhbariana».

[88] Movimento messianico comparso nell'islam sciita all'inizio del XIX secolo. Cfr. Axel Gauffin, *Ivan Agueli: människan, mystikern, målaren*, Norstedt, Stoccolma 1940.

[89] R. Guénon, *Il simbolismo della croce*, cit., p. 13-14. Cfr. X. Accart, *L'Ermite de Duqqi. René Guénon en marge des milieux francophones égyptiens*, Archè, Milano 2001 (in collaborazione con Daniel Lançon), p. 308. La questione era stata sollevata da Xavier Accart al XVII Convegno organizzato da École Pratique des Hautes Études - Politica Hermetica (cfr. *Politica Hermetica*, n. 16, 2002 [«René Guénon, lectures et enjeux»]).

certa misura, il misterioso rapporto esistente fra la Creazione e l'Incarnazione che ne è il coronamento?»[90].

Questa prima analisi del materiale argomentativo guénoniano su ciò che è «tradizionale» permette di individuare la natura dell'uso che intendeva farne. Nel caso di Tchoang-Tseu, come per Muhyī-l-Dīn Ibn al-'Arabī, poco importa dell'autenticità della fonte, se il commento che segue può ritenersi tradizionale; Guénon vi aggiunge il suo, adattandolo al mondo contemporaneo. Questa attitudine è profondamente diversa da quella adottata per le fonti occidentali che, nella sua mentalità, potevano solo essere motivo di polemiche, e verso le quali si mostra molto più rigoroso. Tuttavia, l'assenza di un accesso diretto alle fonti antiche comportava il rischio di un controsenso pericoloso per tutta la costruzione dell'opera. L'assunzione di tale prospettiva, tipica del nuovo interprete, modifica profondamente il problema delle fonti, senza per questo delegittimarla.

Il contatto essenziale per il giovane «uomo del desiderio» rimane quello con uno o più maestri indù: «Sappiamo che Guénon non ha studiato le dottrine e le lingue orientali in modo libresco. Abbiamo avuto in proposito prove categoriche»[91], assicura Chacornac nel sottolineare il ruolo dell'induismo[92] nella concezione stessa de *Il simbolismo della croce*, opera già prefigurata nei primi articoli de *La Gnose*. La rivista pubblica un numero consistente di articoli a sua firma, fondati sulla tradizione: «La constitution de l'être humain et son évolution selon le Vēdānta» (settembre-ottobre 1911) e gli undici articoli dedicati all'*Archéomètre*, in cui la maggior parte delle note rimanda all'induismo[93]. Il «commento tradizionale» del direttore de *La Gnose* è da ascrivere quindi alla linea di Saint-Yves d'Alveydre, la cui concezione dell'*Archéomètre* era stata a sua volta influenzata da un «apporto orientale» acquisito prima del 1886, data di stesura della *Mission de l'Inde*. A un primo contatto con un maestro dell'India del Nord[94] ne seguirà un secondo, di cui sembra vi sia traccia ne *L'Archeometra*. Edward-Robert Bulwer-Lytton (1831-1891), figlio dell'autore del celebre romanzo esoterico *Zanoni* e già viceré delle Indie, li metterà in contatto in occasione di un soggiorno di Saint-Yves d'Alveydre a Londra. Il principe afgano Hardjij Sharif (il viceré Bulwer-Lytton mostrava un'attenzione tutta particolare per l'area chiave dell'Afghanistan), sarebbe stato, secondo Barlet e Papus, l'artefice della trasmissione, mentre ciò è contestato da Chacornac, per quanto questi non identifichi un

[90] Cfr. R. Guénon, «Le Verbe et le Symbole», *Regnabit*, anno 5, n. 8, gennaio 1926, pp. 111-116, ripubblicato (senza un *post-scriptum*) in *Simboli della Scienza sacra*, cit., cap. 2, «Il Verbo e il Simbolo», pp. 20-24 (pp. 23-24).

[91] P. Chacornac, *op. cit.*, p. 40-41.

[92] Cfr. *ibidem*; il primo capitolo s'intitola «La multiplicité des états de l'*être*».

[93] Cfr. Nicolas Séd, *art. cit.*, p. 117-135. L'autore ha riconosciuto la mano di Guénon nella maggior parte delle note, analizzando il vocabolario e lo stile. Marnès e Palingénius si erano distribuiti il lavoro, firmandosi unitariamente con la T dei vescovi gnostici. Séd insiste sulla presentazione di tali note come «commento tradizionale».

[94] Fra gli occultisti, sembra che anche Sédir, fondatore delle Amitiés Spirituelles, abbia beneficiato dei suoi contatti orientali; cfr. Jean Saunier, *Saint-Yves d'Alveydre ou une synarchie sans énigme*, Dervy, Parigi 1981, cap. 6.

altro informatore[95]. Di fatto, la descrizione di Saint-Yves d'Alveydre dell'Agartha – come centro spirituale sotterraneo da cui il Re del mondo esercita il triplice potere universale (nelle funzioni religiose, politica e intellettuale distinte in *Brahmatma*, *Mahatma* e *Mahanga*) – la si ritrova tale e quale nel racconto di viaggio in Asia centrale di Ferdinand Ossendowski (1878-1945), funzionario zarista fuggito dai sovietici per raggiungere l'armata bianca del barone baltico Roman Fyodorovich Ungern von Shternberg (Barone Nero, 1886-1921), che pubblica *Bêtes, hommes et dieux*[96] nel 1924, e ne *Il Re del Mondo* di Guénon del 1927. In quest'ultimo, scompare la descrizione romanzata di Saint-Yves d'Alveydre nelle grotte dell'Agartha, di una città con palloni dirigibili e illuminazioni a gas, ma il senso generale e l'ossatura del racconto concordano. Guénon «aggiusta il tiro» sul significato di termini essenziali come «*atma*», «*Mïru*», la lettera «*i*», «*varna*» nel senso di «essenza individuale»[97], riconoscendo la validità delle modalità di trasmissione in Saint-Yves d'Alveydre, il cui «contatto» beneficiato sarebbe stato del suo stesso tipo; lo conferma un articolo dei *Cahiers du Mois* del 1925: «Sappiamo che fu in contatto con almeno due indù». André Préau con Chacornac ricordano di avere visto in rue Saint-Louis-en-l'Ile un quadro di fattura mediocre raffigurante la sposa di un brahmano che Guénon gli aveva detto essere quella del suo *guru*[98]. Di ciò non dirà mai niente di più, pur ritornando molto spesso sull'autenticità della sua «missione». Più avanti, Chacornac avanzerà il nome di Sasi Kumar Hesh, un amico di Sri Aurobindo (1872-1950), che aveva lasciato per poi partire per l'America, e di cui a dire il vero non si sono mai più avute notizie, se non da un altro quadro che rappresenta le esequie di un brahmano[99]; purtuttavia, la diffidenza mai smentita di Guénon nei riguardi di Aurobindo e della sua cerchia, l'Ashram di Pondichéry dove «regnava» la *Mère* Mirra Alfassa (1878-1973), solleva un problema per tale identificazione. La presenza della *Mère* si collega a un episodio importante per la storia dell'occultismo, che Guénon giudica particolarmente sospetto. Mirra Alfassa si era formata sull'occultismo pratico intorno al 1907-1908 a Tlemcen, grazie all'enigmatico Max Théon (1848-1927), fondatore del movimento della Filosofia Cosmica e introduttore di una società segreta il cui

[95] Nella riedizione del 1948 di Alexandre Saint-Yves d'Alveydre, *Mission de l'Inde en Europe, mission de l'Europe en Asie* (1910, ultima ed. *Mission de l'Inde en Europe*, Dualpha, Coulommiers 2006), la *Prefazione* di Jean Reyor (Marcel Clavelle, 1905-1988), uomo di fiducia di Guénon, riferisce che quel secondo contatto aveva garantito molte informazioni per la stesura de *L'Archeometra*.

[96] Cfr. Ferdynand Antoni Ossendowski, *Bêtes, hommes et dieux*, Plon, Parigi 1924; Éditions J'ai lu, Parigi 1973.

[97] Tempo dopo, ritornerà su tale definizione, assieme al termine «ariano», nelle lettere scambiate con Ananda K. Coomaraswamy (1877-1947) e pubblicherà in proposito un articolo; cfr. R Guénon, «Varna», *Le Voile d'Isis*, 1935.

[98] Ce lo ha confermato Préau: la tela non faceva parte dei bagagli inviati al Cairo e fu ritrovata tempo dopo alle Éditions Traditionnelles.

[99] Cfr. P. Chacornac, *op. cit.*, p. 69. Una nota manoscritta degli Archivi Chacornac segnala la seconda tela (cm 290x188) rappresentante un *guru*, vestito di rosso e di bianco, che guarda passare il carro funebre del suo discepolo. È firmato «Sasi Kumar Hesh, 1910». Chacornac aveva aggiunto di suo pugno: «Tavola proveniente da Blois, rue du Foix».

ruolo era stato essenziale per lo sviluppo dell'occultismo in Europa: la Hermetic Brotherhood of Luxor[100], che Barlet aveva diretto in Francia e alla quale Guénon diceva di avere appartenuto[101]. Del resto, una parte delle informazioni raccolte da Guénon sulle attività della Società Teosofica in India, e utilizzate come documentazione per *Il teosofismo. Storia di una pseudo-religione* (1921), proviene da Swami Narad Mani (pseudonimo di Hiran Singh, un indiano di religione *sikh*) che aveva collaborato, come Guénon, alla rivista *La France antimaçonnique*[102]. Guénon chiama nuovamente in causa quelle informazioni, in un articolo dell'11 dicembre 1913, dedicato alla Arya-Samaj e alla Brahma-Samaj (branche indiane della Società Teosofica inventate di sana pianta da *Madame* Blavastky), per impiegarle come testimonianze della sovversione delle dottrine indù provocata dall'approccio intellettuale e politico dell'Occidente: nell'articolo, la Società Teosofica è ritenuta un agente degli interessi britannici[103].

È il caso di segnalare nella rivista *La Voie* di Matgioi la presenza nel 1906 della firma di un certo «DNSD, Brahmino», a fianco di quella di Nguyen Van Cang, che il giovane ricercatore aveva avuto modo di incontrare nella cerchia di De Pouvourville e che potrebbe avere avuto un ruolo di informatore, quand'anche non di iniziatore.

Comunque sia, la considerevole esposizione dottrinale de *L'uomo e il suo divenire secondo il Vêdânta* (1925) conferma le qualità del maestro che ebbe su di lui una influenza determinante. Egli apparteneva alla scuola vedantica di Shankara, che Guénon considera sempre l'espressione massima della «ortodossia tradizionale» e si leva contro lo scetticismo di un amico, in una lettera del 1916[104], con questi termini: «Quanto alla scuola di Shankarāchārya, bisognerebbe chiedere, a chi la definisce eterodossa, a quale ci si riferisca, perché attualmente ne esistono due»[105]. Anche il musicologo induista Alain Daniélou (1907-1994)[106] conferma nelle sue memorie la veridicità di quel contatto: «Guénon si era avvalso degli insegnamenti di un autentico mistico indù e aveva saputo riassumerli con estrema lucidità»[107]. Si era inoltre cimentato nel completare lo studio del sanscrito, alla scuola

[100] Cfr. Christian Chanel, John Deveney e Joscelyn Godwin, *La Fraternité Hermétique de Louxor, rituels et instructions d'occultisme pratique*, Dervy, Parigi 2000 (trad it. *La fratellanza ermetica di Luxor*, Edizioni Mediterranee, Roma 2008).

[101] Cfr. lettera dell'11 maggio 1936, estratto riprodotto in Antonello Balestrieri, «Nuove tecniche di attacco all'opera di René Guénon (parte II). H.B. of L.: Textes et documents secrets de la "Hermetic Brotherhood of Luxor"», *Rivista di Studi Tradizionali*, n. 71, luglio-dicembre 1990, p. 65-86 (p. 84).

[102] Hapel ha recensito più di settanta articoli di René Guénon, per buona parte firmati «Le Sphynx»: cfr. Bruno Hapel, *René Guénon et le roi du monde*, Trédaniel, Parigi 2001; anche lo pseudonimo «Le Liseur» potrebbe essere stato utilizzato. Cfr. Swami Narad Mani, *Baptême de lumière. Notes pour servir à l'histoire de la Société dite Théosophique*, Archè, Milano 2003.

[103] Guénon non segnala mai la qualità dei lavori che l'orientalista Johann Van Manen (1868-1943) svolgeva ad Adyar sui testi tibetani.

[104] Lettera a Hillel (Calais, 25 luglio 1916); estratti dattiloscritti da una comunicazione privata con René Allar.

[105] R. Allar ha annotato di suo pugno, cerchiandolo: «a Kohlapur».

[106] Alain Daniélou visse per un lungo periodo in India, completamente «immerso» negli «ambienti tradizionali».

[107] Alain Daniélou, *Le Chemin du labyrinthe*, Robert Laffont, Parigi 1981, p. 157-159 (trad. it. *La via del labirinto. Ricordi d'oriente e d'occidente*, Casadei, Padova 2004).

dell'indologo Sylvain Lévi (1863-1935), come suggerisce Marie-France James[108], e ciò nonostante non vi siano tracce di una sua iscrizione alla École Pratique des Hautes Études, dove Lévi insegnava. Egli frequenta anche il Musée Guimet, e per quanto non figuri dagli archivi, possiede un dizionario di sanscrito[109]. Se la maggior parte degli indologi, anche i più ostili alle sue tesi, gli riconosce una buona conoscenza della lingua e della cultura, nondimeno i riferimenti e le definizioni dei termini sono ricavati da testi già tradotti in inglese o in francese[110]. L'incontro di uno o più maestri orientali che il suo romanzo annunciava al «Fratello della Rosa-Croce», non può dunque essere posteriore al 1908, ossia non può essere avvenuto oltre la datazione proposta da Chacornac, ripresa anche dalla maggior parte dei suoi biografi[111].

La qualità della sua riflessione nei molteplici campi toccati e la capacità di discernimento di cui ha dato prova fra le insidie e i facili richiami dell'occultismo, qualunque fosse stato il grado puramente tecnico di competenza, spiega l'alto interesse suscitato dai suoi primi lavori, e come mai fu subito considerato un maestro da molti suoi lettori. Altrettanto essenziale è la certezza della verità, di cui è un semplice tramite, come attesta la testimonianza di una sua risposta a chiusura di un contraddittorio, durante una delle serate parigine che riunivano regolarmente gruppi di simpatizzanti: «Mentre parlavo, stava sempre seduto, immobile, leggermente curvo, lo sguardo limpido e inespressivo, fumava. A tratti sorrideva appena, come un uomo che "ha la verità". Mi rispose infine con poche parole che la sua verità era impersonale, di origine divina, trasmessa attraverso la rivelazione, distaccata e senza passioni»[112]. La questione sta quindi nel sapere quale significato conviene dare alla «rivelazione». Comunque sia, il termine rientra nel suo vocabolario; egli aveva precisato il suo approccio ancora in un articolo del 1931: «Si può notare che il ruolo delle forme esteriori è legato al doppio significato della parola "rivelazione", perché esse manifestano e al tempo stesso velano la dottrina essenziale, la verità una, come inevitabilmente fa la parola sul pensiero che esprime; e ciò che è vero per la parola altrettanto vale per ogni altra espressione formale»[113]. Non vanno ugualmente confuse le parole «rivelazione» e «intuizione» o «percezione di carattere sottile», come invece ha fatto Edward Jabra Jurji a propo-

[108] Cfr. M.-F. James, *op. cit.*, p. 75; Guénon s'iscriverà a una tesi di dottorato sotto la direzione di Lévi, nel 1921.

[109] Figura nel catalogo della biblioteca Caudron d'Amiens. Questa biblioteca, costituita da libri personali, non rientra negli elenchi di richieste di spedizione dell'amico al Cairo, o fra gli acquisiti del gruppo guénoniano radunatosi attorno a Louis Caudron e a Frithjof Schuon (1907-1998), cfr. *infra*.

[110] Cfr. Jean Filliozat, «Rien sans l'Orient?», *Planète Plus*, «René Guénon: L'homme et son message», 15 aprile 1970, p. 125-126.

[111] Sull'onda di Chacornac, una quindicina di autori si sono cimentati in articoli o libri per una sua biografia; li ritroveremo più avanti.

[112] Tony Grangier (1868-1952), «Souvenirs sur René Guénon», testo dattiloscritto del 24 febbraio 1951 trasmesso da Jean Bruno; cfr. *infra*.

[113] Cfr. R. Guénon, «L'écorce et le noyau», *Le Voile d'Isis*, marzo 1931, ripreso in Idem, *Aperçus sur l'ésotérisme islamique et le taoïsme*, Gallimard, Parigi 1973, p. 30 (trad. it. *Scritti sull'esoterismo islamico e il Taoismo*, Adelphi, Milano 2003).

sito del sufismo[114]. Quindi ciò che può sembrare l'esteriore, ossia l'essere che riceve la conoscenza rivelata, diviene «ispirato» o «rivelato» attraverso il trasmettitore[115] che si pone nella prospettiva veramente iniziatica di una comunicazione cosciente con gli «stati superiori». Guénon applica verosimilmente a se stesso questo concetto, in risposta al suo contraddittore.

[114] Cfr. Edward Jabra Jurji (a cura di), *Illumination in Islamic Mysticism. A translation, with an introduction and notes, based upon a critical edition of Abu-al-Mawâhib al-Shâdhili's treatise intitled Qawânin Hikam al-Ishrây*, Princeton University Press, Princeton 1938, recensito in *Études Traditionnelles*, 1940 (trad. it. della recensione di R. Guénon in *Rivista di Studi Tradizionali*, n. 50, gennaio-giugno 1979, pp. 94-96).

[115] Cfr. R. Guénon, *Aperçus sur l'initiation*, Éditions traditionnelles, Parigi 1946 (trad. it. *Considerazioni sulla via iniziatica*, Basaia 1988, cap. 32 «I limiti del mentale», p. 277).

Capitolo III

Uno scrittore impegnato: dalla Parigi occulta alla Parigi colta

Fra il 1912 e il 1927 la condotta di Guénon sarà dettata dall'opportunità, tanto più che le grandi scelte spirituali e intellettuali sono ormai fatte. Considerazioni di carattere familiare e materiale, e circostanze particolarmente stringenti in tempi di grandi stravolgimenti, guidano le sue scelte, la sua strategia editoriale in particolare. La guerra ha realmente cambiato, e nel profondo, la vita della sua famiglia, costringendolo a trovarsi un lavoro e ad adattare le sue attività alla durezza dei tempi[1].

Vita parigina di un giovane intellettuale di provincia

La presenza della famiglia è ancora forte nella vita quotidiana di René, la madre gli fa arrivare *omelettes* già pronte e i legami con la zia si mantengono fortissimi[2]. Quest'ultima, certamente preoccupata di sapere quel nipote così fragile tutto solo a Parigi, gli aveva fatto conoscere, in una delle sue visite a Montlivault, Berthe Loury (1883-1928) amica e collega istitutrice, originaria dei dintorni di Loudun[3]. La sposa nel 1912 con matrimonio religioso, una celebrazione indispensabile per quella famiglia cattolica tanto praticante, cui sono aliene parole come massoneria o islam. Berthe è una musicista ed è di piacevole compagnia, la coppia non avrà figli. La signora Duru viene ad abitare con i giovani sposi al numero 51 di rue Saint-Louis-en-l'Ile; una nipote, Françoise Bélile, li raggiunge poco dopo, per essere educata dalle due istitutrici. Insieme passano le vacanze al «Portail», proprietà dei genitori di Berthe, a Lémeré, nei pressi di Blois, e poi, dopo la guerra – e dopo la morte prima del padre, nel 1913, e poi della madre, nel 1917 – nella casa di rue du Foix, sulle rive della Loira. La giovane coppia vive a Parigi grazie alle rispettive rendite, e tuttavia conduce una vita di ristrettezze[4]. Noëlle Maurice-Denis, che tra il 1916 e

[1] Dopo la sua nomina al liceo di Tulle, scriveva a Pierre Germain nell'agosto 1916: «La guerra continua, la situazione è sempre più difficile: ci tocca prendere quello che capita».

[2] Cfr. M.-F. James, *op. cit.*, p. 42-s. La documentazione proviene da J. Mornet, *art. cit.*; la già citata inchiesta, svolta a Blois, mostra da parte della borghesia locale una simpatia poco indulgente verso la famiglia Guénon.

[3] Si registra una famiglia di farmacisti a Loudun, a nome Loury.

[4] Così emerge dai documenti conservati dalla famiglia Maurice-Denis. Sembra tuttavia che sia stata l'inflazione provocata dalla guerra a intaccare le rendite di famiglia; cfr. la corrispondenza con l'esoterista italiano Guido De Giorgio (1890-1957) che frequentava i Guénon a Parigi dopo la guerra; cfr. Guido De Giorgio, *L'instant et l'Éternité et autres textes sur la Tradition (avec 23 lettres inédites 1925-1930 de René Guénon à l'auteur)*, Archè, Milano 1987.

il 1923 li frequentava regolarmente, metterà in evidenza le loro abitudini economiche, come tenere scupolosamente i conti secondo l'usanza della piccola borghesia francese. Guénon accompagna regolarmente la moglie alle funzioni religiose, astenendosi dai sacramenti, come racconterà, cosa che colma d'inquietudini la zia[5]. La necessità di una sistemazione, unita al desiderio di acquisire nuove armi intellettuali, lo condurrà nelle aule dell'università. Abbandonate le scienze, intraprende alla Sorbona una laurea in Filosofia in compagnia di Pierre Germain (1888-1922), vecchio amico di «gnosi» convertitosi dopo un pellegrinaggio a Lourdes[6], di Pierre Dubois e di G. Humery. Dopo un successo di laurea nel luglio 1915[7], che lascia supporre un'iscrizione in Lettere al rientro scolastico del 1912, data che spiega forse la presenza dei suoi amici di «squadra templare», inizia un corso per Diplôme d'Études Superieurs in Filosofia della scienza, con il professore Gaston Milhaud (1858-1918), al quale presenta la futura opera *La metafisica del numero. Principi del calcolo infinitesimale* con il titolo «Examen des idées de Leibnitz [*sic*] sur la signification du calcul infinitésimal». Intanto Noëlle Maurice-Denis, la figlia del pittore *nabis* a quel tempo all'apice della celebrità, in quel periodo si trova in loro compagnia, ma frequenta l'Istituto Cattolico di Parigi e gli ambienti che tentano di ridare nuovo slancio intellettuale al tomismo. Molto interessata alle idee di quello studente fuori dal comune che aveva tenuto una comunicazione sulla metafisica orientale, gli fa conoscere Jacques Maritain (1882-1975), don Émile Peillaube e don Charles Eyselé (1864-1934), il fondatore della rivista di filosofia, e Antonin-Dalmace Sertillanges O.P. (1863-1948)[8]. I Guénon e *Madame* Duru sono frequentatori abituali del priorato di Saint-Germain-en-Laye, dove la famiglia Denis riceve molte persone. Due lettere scambiate con Pierre Germain nell'estate del 1916, quando viene riformato e insegna da supplente al collegio di Saint-Germain, si rivelano ricche d'informazioni sulla sua vita durante la guerra[9]: Germain aveva ottenuto una cattedra a Épernay[10], e Guénon a Tulle (che poi rifiuterà o perderà a causa del ritorno del titolare), si preoccupa con lui delle ore che dovrà fare oltre a quelle di filosofia, e gli comunica di avere accettato gli insegnamenti di Matematica e Inglese, ma non di Storia e di Lettere. Aspirando a insegnare in una scuola libera, deve avere calcolato i rischi per arrivare al concorso laico d'insegnamento superiore. Con il suo tipico amore per il segreto, che conserverà sempre, raccomanda all'amico di non parlare di quella nomina alla loro ex collega della Chiesa gnostica, Marie Chauvel de Chauvigny. A Sétif passa l'anno scolastico 1917, ma si sente isolato malgrado l'incontro di un altro *blésois*, il dottor Lesueur; si lamenta per l'assenza di vita intellettuale e non menziona contatti con musulmani. Nominato a Blois l'anno seguente, vi legge il suo corso in una classe di filosofia composta di cinque allievi particolarmen-

[5] Cfr. N. Maurice-Denis-Boulet, *art. cit.*, p. 30.

[6] Cfr. *ibidem*, cit. in M.-F. James, *op. cit.*, p. 83; il mondo letterario parigino era abituato a questo genere di conversioni spettacolari, da Huysmans a Claudel.

[7] Cfr. *ibid.*, p. 163, n. 1: «con voto *Bien*».

[8] Egli aveva iniziato a curare un'edizione di san Tommaso d'Aquino (1225-1274) nel 1910, per l'editore Alcan.

[9] Lettere del 26 agosto e 16 settembre 1916; documenti in possesso della famiglia Maurice-Denis.

[10] Germain successe a Maritain come professore del collegio Stanislas.

te svogliati, stando al dottor Mornet[11]. I testi delle sue lezioni di psicologia sono stati pubblicati da Alessandro Grossato[12], mostrano lo stesso rigore espositivo degli articoli e generalmente anche gli stessi riferimenti, attestano inoltre la preoccupazione di aderire all'attualità intellettuale del momento, quando la psicanalisi acquisisce diritto di cittadinanza. Il giovane professore desidera avvicinarsi a Parigi per affrontare l'insegnamento superiore e lo comunica a Germain nel settembre del 1916; nel dicembre 1918 annuncia a Noëlle Maurice-Denis l'intenzione di presentarsi. Una volta ammesso, viene respinto all'orale dopo una lezione di morale sul «sacrificio»[13], così decide di cambiare orientamento approfittando della sua notorietà nascente, presentando una tesi sulle dottrine indù. Le lezioni private gli assicurano il sostentamento quotidiano e nel contempo, dopo avere avuto il benestare scritto di Sylvain Lévi per registrare il soggetto nel novembre 1920, lavora alla redazione della *Introduzione generale allo studio delle dottrine indù*, mentre si moltiplicano i suoi progetti. Subisce una grande delusione per il rapporto fatto da Lévi al decano Brunot, che si chiude con un parere favorevole meramente formale, mostrandosi alquanto severo sul metodo di lavoro di Guénon: «Egli tende a escludere tutti gli elementi non corrispondenti alla sua concezione (buddhismo e protestantesimo) [...] tutto si trova nel Vēdānta[...]. Tiene poco conto della storia e della critica storica [...] è propenso a credere alla trasmissione mistica di una verità prima, apparsa al genere umano nella prima età del mondo». Il candidato al dottorato commenta tale giudizio con Noëlle Maurice-Denis: «Giudizio curioso e straordinario, lo riferisca a Maritain», cosa che ella farà, attribuendo il rifiuto all'intervento dell'indiano V.S. Ghate, fermo parteggiatore del metodo storico, che due anni prima aveva sostenuto una tesi con lo stesso S. Lévi[14]. Guénon accetta malvolentieri il rifiuto da parte delle istituzioni; ormai, l'università riassume per lui tutte le traversie intellettuali dell'Occidente e concentra su di essa gran parte delle sue critiche.

Questa nuova via intrapresa lo porta a rompere con molti suoi ex compagni, con Matgioi e Champrenaud, per esempio[15]; l'amico di sempre che aveva qualche difficoltà a «seguirlo» intellettualmente, Patrice Genty, ne prova una certa amarezza, da lui espressa nel carteggio con Chacornac. Egli attribuisce questo cambiamento all'influenza di don Gombault[16], che aveva celebrato le sue nozze: «Riguardo al

[11] Cfr. J. Mornet, *art. cit.*, p. 5.

[12] Cfr. R. Guénon [attribuito a], *Psychologie*, Archè, Milano 2001. Il giovane professore conservava le sue note in vista di un'eventuale pubblicazione, come nel caso dell'articolo «Conditions de l'existence corporelle», *La Gnose*, gennaio 1912. L'esistenza di un'altra versione in possesso di Muhammad Vâlsan (*art. cit.*) ne prova l'autenticità.

[13] «Il presidente [Boutroux] non si è nemmeno presentato» (lettera a N. Maurice-Denis, 8 settembre 1919).

[14] Cfr. V.S. Ghate, *Le Védânta, étude sur les Brahma-sutrâs et leurs cinq commentaires*, Leroux, Parigi 1918, edizione della sua tesi alla Sorbona. Sylvain Lévi aveva delle simpatie per le tesi della rivista occultista *Atlantis* di Paul Le Cour (1871-1954) che credeva all'«anteriorità della Grecia»; la rivista nel 1935 gli dedicherà un lungo necrologio.

[15] «Sì, ho conosciuto Matgioi, ma saranno almeno dieci anni che non lo vedo» (lettera a De Giorgio, 9 giugno 1928). Per quanto riguarda Champrenaud, secondo Genty, «la causa era stata il ritorno di Guénon al cattolicesimo» (lettera a P. Chacornac, 3 settembre 1954).

[16] Cfr. lettera del 3 agosto 1952.

ritorno di Guénon al cattolicesimo. Non è stata fatta luce a sufficienza sulle cause, perché egli si era confidato solo con Humery, che ora è morto. Che sia stato per vedere se ci sia ancora dell'esoterismo nella Chiesa cattolica è una spiegazione con il senno del poi. Altrimenti, perché non averlo detto subito a Pouvourville, Champrenaud e Abdul-Hadi, che lo avevano messo in contatto con i suoi iniziatori? Tutti e tre lo avevano trattato piuttosto duramente, dopo quello che avevano considerato un tradimento. Essi non lo rividero più, a parte una volta Pouvourville; R.G. gli disse che "voleva fare pace con lui", me lo ha riferito lo stesso Guénon. Se questo per alcuni non significa nulla, per me non è così, e confermo ciò che ho detto»[17]. All'epoca il suo biografo aveva ritenuto di non dover utilizzare questo tipo d'informazione, invece nel 1954 ritornerà sull'argomento, sollevando in Genty questa risposta: «Mi chiede su quello che io chiamo il ritorno al cattolicesimo di R.G., ebbene, è molto semplice: all'epoca della École Hermétique, della Chiesa gnostica, del Tempio e della rivista *La Gnose* egli non praticava più il cattolicesimo, se ne era allontanato. Quando abbandonò tutto ciò, lo fece per ritornare alla pratica completa del cattolicesimo. R.G. non faceva niente a metà»[18]. L'inchiesta di James contesta tuttavia la nozione di «ritorno completo».

La rottura con un determinato ambiente non significa rottura con tutta la cerchia di vecchi amici. Egli evoca con un corrispondente di Calais, un certo Hillel[19], l'evoluzione della Chiesa gnostica il 15 ottobre 1916: «Sulle dimissioni di Synésius non ho grandi opinioni, se non che la sua lettera, di cui deve avervi inviato copia Mme de Chauvigny, mi sembra sia di uno che sta molto male (mentalmente, s'intende). Non vedo nessuna necessità di nominare un successore: per nominare un presidente a ogni riunione del Sinodo, bisognerebbe anzitutto che quelle riunioni si tenessero, e di questo io dubito. In generale, non sono difensore più di lei del principio di elezione; tuttavia, a mio avviso, sarà meglio continuare a far tacere le cose». In conclusione, egli afferma che non è possibile fare qualcosa in quell'ambito. Ritornando in seguito su un passato occultista che è ancora a lui molto vicino[20], segnala a Hillel la morte di Teder nel 1918, succeduto questi a Papus alla testa dell'Ordine Martinista: «E la sua sostituzione da parte dell'illustre Bricaud; è valsa la pena di combattere Boullan come già aveva fatto Papus, per arrivare ad avere come successore il rappresentante diretto e autentico dello stesso Boullan» (Joanny Bricaud, dottor Johannès, 1881-1934, aveva diretto un gruppo «vintrasiano» a Lione e vi aggiunse varie cariche da Gran Maestro, coronate con quella dell'Ordine Martinista, nel 1918).

Il grosso dei contatti allacciati in quel periodo va di pari passo con le sue pubblicazioni. L'esempio più significativo lo si ritrova nell'amicizia stretta con Abel Clarin de la Rive, direttore della *France chrétienne antimaçonnique* dal 1896 al 1914. Dopo le provocazioni di Léo Taxil, l'organo di stampa era alquanto cambiato; il nuovo direttore, come Guénon e la nuova generazione di polemisti riuniti attorno a monsi-

[17] Lettera del 22 settembre 1952.

[18] Lettera del 28 dicembre 1954.

[19] Secondo René Allar, si tratta di corrispondenza massonica, che egli ha trascritto in estratto da una trentina di lettere scambiate tra il 1916 e il 1935 (le intestazioni sono state cancellate).

[20] Blois, 1 marzo 1919.

gnor Jouin, cerca di rischiarare con più rigore la questione della «deviazione» della massoneria. Clarin de la Rive è interessato alle «piccole Chiese» (l'espressione «nuovo movimento religioso» non era ancora in uso), al Dalai Lama, all'India e all'islam[21], una dotta polemica lo oppone a Oswald Wirth circa l'interpretazione di un quadro del XVII secolo, rappresentante la Vergine circondata da simboli ermetici[22]. Clarin de la Rive è persuaso, come Guénon e in linea con Joseph de Maistre (1754-1821), che la massoneria moderna sia una branca deviata e corrotta della tradizione eterna. Egli accoglie, nel 1911, una serie di chiarimenti di Palingénius sulla Chiesa gnostica, in polemica con l'occultista socialista Albert Jounet (1863-1923) e anche uno studio su Dante; scomparsa *La Gnose* nel 1912, Guénon diventa suo collaboratore abituale per questioni inerenti al simbolismo e agli alti gradi massonici[23], firmandosi con lo pseudonimo dell'eroe del suo romanzo: Le Sphynx. Nel 1914 apre una polemica sulla questione dei «Superiori incogniti» con Charles Nicollaud (1854-1925) e Gustave Bord (1852-1934)[24], redattori della nuovissima *Revue internationale des sociétés secrètes* di monsignor Jouin. Guénon predilige il genere giornalistico, che adopera come una sorta di scudo contro gli attacchi psichici di cui pensa di essere bersaglio. Durante questa collaborazione conosce Hiran Singh, che sulla rivista si firma Swami Narad Mani, come già abbiamo visto; i legami con Clarin de la Rive diventeranno così stretti al punto che il direttore mostrerà l'intenzione di fare di lui il suo successore, invece muore prematuramente nel corso del 1914.

La pubblicazione segnalata della sua «tesi» presso Rivière nel 1921[25] gli vale nuovi contatti di qualità: lo scrittore e direttore letterario delle edizioni Bossard, Gonzague Truc (1877-1972), con il direttore del centro studi olandesi della Sorbona, il sanscritista e arabista Franz Vreede, da noi già incontrato. Questi avrà avuto modo di raccontare i loro appuntamenti settimanali[26], dedicati alla lettura commentata dei *Brahma-Sutra* e dei due trattati di Muhyī-l-Dīn Ibn al-'Arabī, di cui le spiegazioni di Guénon gli sembravano sempre più convincenti di quelle del «brillante» accademico islamista Louis Massignon (1883-1957); alla lettura della *Genesi*, alla luce della esegesi qabbalistica, seguiva poi un brano di letteratura francese medievale, sul tema del Graal: «Ebbi conferma [...] che la cultura enciclopedica di Guénon era come trasfigurata da una intuizione spontanea, precedente alla riflessione logica, e

[21] Su Clarin de la Rive, cfr. M.-F. James, *Ésotérisme, occultisme, franc-maçonnerie et christianisme aux XIX[e] et XX[e] siècles. Explorations bio-bibliographiques*, Nouvelles Editions Latines, Parigi 1981, p. 72-74.

[22] Cfr. Oswald Wirth, *Le Symbolisme hermétique dans ses rapports avec l'Alchimie et la Franc-Maçonnerie*, Librairie initiatique, Gédalge, Parigi 1909 (ultima ed. Dervy, Parigi 1993); e J.-P. Laurant, «La "Vierge ésotérique" de l'ancien collège des Jésuites de Reims», *Vers la tradition*, giugno-luglio-agosto 1991.

[23] Un articolo firmato da Abel Clarin de la Rive, «Initiation maçonnique du F. Napoléon Bonaparte», *La France antimaçonnique*, 31 gennaio 1913, sembra essere in realtà di Guénon.

[24] Cfr. M.-F. James, *Ésotérisme et Christianisme autour de René Guénon*, cit., p. 148-155. Nicollaud si interessava di astrologia e pubblicava altrove con lo pseudonimo di Fomalhaut.

[25] Cfr. R. Guénon, *Introduzione generale allo studio delle dottrine indù*, cit., fu pubblicato a Parigi per la Librairie des sciences politiques et sociales.

[26] Cfr. Franz Vreede, «Rencontre avec René Guénon», *Travaux de Villard de Honnecourt*, t. 9, 1[a] serie, 1973.

di cui era dotato a un grado eccezionale». I due sono uniti da un'autentica fraternità, che non si romperà con la sua partenza per l'Egitto; Vreede passerà due inverni al Cairo, a casa di Guénon, nel 1936-1937 e nel 1938-1939. Nel suo racconto, egli sottolinea l'attenzione e l'impegno dell'amico anche rispetto al mondo contemporaneo: «Sarebbe un errore vedere in lui solo un pensatore alieno da ogni preoccupazione sociale e culturale», come dimostra con il suo libro *La crisi del mondo moderno*[27]. Nel 1927 egli organizzerà con un gruppo di amici «la fondazione di un'associazione denominata "Unione intellettuale per l'intesa fra i popoli", diretta da un comitato di dodici membri, tutti amici personali di lunga data». Siffatta associazione è «al passo con i tempi» e risponde alle preoccupazioni del giovane autore, per il quale l'internazionalismo spogliato dei principi spirituali, alla maniera di Romain Rolland (1866-1944), può sfociare solo in un fallimento. L'Unione smetterà le attività solo dopo la sua partenza del 1930. A testimonianza dell'impresa, nel marzo 1927 si legge a sua firma un articolo pubblicato in *Vers l'Unité*[28] con il titolo «Un projet de Joseph de Maistre pour l'union des peuples». Il pittore Albert Gleizes (1881-1953), teorico di un cubismo ancorato alle «tradizioni» in un senso vicino a Guénon, che collabora alla stessa rivista, con la moglie Juliette[29] riceve la *tout Paris* degli artisti e degli intellettuali; Guénon incontra nel salotto dei Gleizes un invitato di origini indiane, Sher Ghil (o Gill), che gli fa una grande impressione[30]. Dal canto suo, Gonzague Truc ha descritto lunghe chiacchierate nel suo ufficio di lavoro, oppure dai Guénon, in rue Saint-Louis-en-l'Ile, sottolineando la qualità morale, la distinzione del suo proposito in mezzo alle difficoltà materiali che lo assillavano, in mancanza di un adeguato riconoscimento pubblico[31]. Dopo aver terminato dal 1919 un lavoro sulla «sostanza», frutto di un lungo scambio con Nöelle Maurice-Denis e i suoi amici[32], cambierà i suoi piani e pubblicherà presso Bossard due opere, *L'uomo e il suo divenire secondo il Vêdânta* (1925) e *La crisi del mondo moderno* (1927), frutto questo di scambi con Truc[33].

Tutti i mercoledì, a partire dal 1922, il giovane autore partecipa alle famose riunioni dal dottor Tony Grangier[34], che aveva conosciuto Pouvourville a Tonchino e che era corrispondente di Aurobindo, da quando aveva fatto visita alla sua comuni-

[27] Cfr. R. Guénon, *La crisi del mondo moderno*, cit.

[28] Cfr. *Vers l'Unité. Revue internationale de synthèse spirituelle*, Ginevra 1921 e poi Parigi, diretta dalla moglie di Théodore Darel e dal marchese De Casa-Fuerte. Questo «Organo del diritto nuovo» si interessava alla metafisica con il dottor Allendy e Théodore Darel; questi, nel 1932, pubblicava *L'Éxperience mystique*. Guénon vi pubblicò nel 1926 tre articoli, «La métaphysique orientale». Una Loggia della Gran Loggia di Francia portava il nome di «Union des Peuples».

[29] Juliette Roche, figlia di un ministro delle Belle Arti, conduceva vita alquanto mondana; nell'estate 1914 era stata invitata a passare una crociera nel Baltico sullo yacht di Guglielmo II. Pacifisti, i coniugi Gleizes non parteciparono alla febbre nazionalista del tempo e presero la via degli Stati Uniti.

[30] Conversazioni di chi scrive con la signora Gleizes, nel corso degli anni 1970-1975; cfr. *infra*, i ricordi di Tamos.

[31] Cfr. Gonzague Truc, «Souvenirs et perspectives sur René Guénon», *Études Traditionnelles*, anno 52, n. 293-294-295, luglio-novembre 1951, p. 334-340.

[32] Cfr. lettera a J. Maritain del 4 aprile 1916 (Fondo Maritain).

[33] Cfr. *ibidem*; a riguardo, Truc ha rivendicato una sorta di paternità.

[34] Grangier era il medico personale di Guénon. Attraverso Sédir avevano fatto amicizia.

tà di Pondichéry. Mario Meunier (1880-1960), traduttore di Plutarco, l'allievo del Politecnico di Parigi François de Pierrefeu (1891-1959) e artisti vari prendono parte agli scambi con un Guénon pacato, disteso, dallo «sguardo limpido e inespressivo», intento più che altro a fumare. È anche un frequentatore del salotto di Geneviève Jourd'Heuil, amica di Préau, decisa a far conoscere e a introdurre le sue idee nelle varie cerchie cattoliche e a Roma.

Il piatto forte della strategia guénoniana rimane il dibattito con Maritain e i suoi amici neotomisti. In realtà, a loro si era già rivolto in precedenza, avendoli identificati con l'istituzione[35] della Chiesa cattolica. La corrispondenza con Maurice-Denis, Germain e Maritain, intrattenuta nell'estate del 1917, conferma l'importanza di quegli scambi che, per tutta la vita, hanno nutrito la sua riflessione orientandolo a seconda della convenienza, senza che in realtà le sue convinzioni di base venissero mai messe in discussione. Dopo avere consegnato a Maritain un quaderno manoscritto sulla nozione d'infinito e sulle condizioni dell'esistenza corporea, riceve da lui una lunga risposta argomentata, alla quale risponde a sua volta con otto pagine[36] solidamente costruite, utilizzando a un tempo le categorie di pensiero della filosofia universitaria e il vocabolario del tomismo, e mettendole a confronto con la sua terminologia. Le questioni lessicali sono essenziali per Guénon, alle prese con le equivalenze in una lingua moderna occidentale che possa esprimere le idee della «metafisica tradizionale» così come sono sorte nelle lingue sacre, nel sanscrito in primo luogo. La lettera di Guénon sottolinea il reciproco concordare su gran parte dei punti più importanti, ma poi affronta la questione fondamentale sul «non dualismo», pomo della discordia, pensato a partire dal *Vēdānta*: «In verità, non posso concepire una pluralità di infiniti, dal momento che attribuisco alla parola infinito il significante di "senza limiti". L'"unicità" dell'infinito così inteso (o, per dirla con maggiore rigore, il suo "non-dualismo") mi sembra evidente, e non credo che questa affermazione sia da discutere; del resto, se lo fosse, non sarebbe propriamente metafisica. Stando così le cose, il nome di infinito va riservato all'infinito "simpliciter"». Le categorie tomiste intermedie, come quella di infinito in potenza o *secundum quid*, trovano piena legittimità nel campo teologico ma non in quello metafisico, una distinzione di campi per lui fondamentale, che riafferma di continuo in tutti i suoi libri. La logica argomentativa chiama in causa anche considerazioni sull'indefinito, sulle condizioni dell'esistenza corporea e sulla nozione di sostanza, lavori che Maritain gli propone di pubblicare sotto forma di articoli separati nella *Revue de Philosophie*. Guénon aveva ringraziato, ma aveva declinato l'invito annunciandogli la programmazione di un libro; in compenso, si augurava di vedere pubblicato il suo lavoro sull'infinito. Come spesso avviene, l'incrocio di tre o quattro carteggi, in questo caso con Noëlle Maurice-Denis e con Pierre Germain, lo aiuta a definire le sue posizioni. Egli aveva comunicato alla donna un manoscritto sulla «sostanza» e questa gli aveva trasmesso le sue osservazioni, specialmente sulla questione dell'essere e del non essere, che ovviamente andavano a completare l'argomentazione già pre-

[35] Un atteggiamento analogo era stato adottato con la massoneria.
[36] Cfr. lettera del 4 agosto 1916.

sentata a Maritain[37]. Dopo avere condiviso il parere del collega che identifica la conoscenza universale con l'infinito, punzecchia di sfuggita gli alessandrini e il pensiero greco, sottolineando che la parola «essere» ha in sanscrito due radici distinte: «"*as*" e "*bhu*", la prima [...] designa "l'essere puro", mentre la seconda indica propriamente l'esistenza, con tutte le idee limitative a essa collegate». Tutti i problemi di rapporti male definiti tra l'essenza e la sostanza possono quindi essere considerati da un'altra angolazione rispetto a quella limitativa di Aristotele, il quale attribuisce all'essere la sua idea di universalità, cioè la sua metafisica. Altri avevano impiegato la nozione di «non essere» per indicare ciò che va «al di là dell'essere», ma senza farne un'assimilazione al puro nulla. La questione dell'essere rimaneva una pietra d'inciampo fra orientali e occidentali, e in questo caso supera di molto il problema delle parole.

Con un tono più familiare e più diretto, la corrispondenza con Germain si presenta così: «Se, come fa Maritain, consideriamo il cosiddetto "infinito potenziale" come realmente infinito, non vedo più di lei come sfuggire a una serie di contraddizioni»[38]. Dopo un riferimento a don Gombault, egli prosegue ironizzando sulla scolastica, ancora ferma all'«essere» sotto l'influenza dell'aristotelismo, e apre prospettive più profonde sulla «metafisica integrale» aggiungendo una sottolineatura che preannuncia i suoi orientamenti degli anni 1925-1930: «Bisognerebbe avere la certezza che non vi fosse, nel Medioevo, un altro insegnamento più completo e più profondo, e ciò è abbastanza verosimile se si considera che la *Summa*, nelle intenzioni dell'autore, altro non era se non un trattato elementare a uso degli studenti». La faccenda della lingua occupa, malgrado la precedente affermazione, un posto di primo piano nelle tre corrispondenze. Guénon è convinto che le contrapposizioni apparenti fra teologia ed esoterismo dipendano principalmente da questioni di formulazione: «In verità la difficoltà sta soprattutto nell'espressione; in fondo, si tratta di vera traduzione»[39]. Durante il 1921, reazioni piuttosto negative da parte della critica cattolica e dei suoi stessi amici, al seguito dei suoi articoli apparsi nella *Revue de la philosophie* e dei suoi primi libri, gravano ulteriormente sul peso delle parole, come testimonia in questa lettera a Maritain[40]: «Ancora non sapevo che vi fosse un "lessico cattolico", in cui le parole sono prese in tutt'altro senso da quello che hanno altrove; in ogni caso, e al di fuori di ogni considerazione storica, per piacere, quando chiama "gnosticismo" quello che gli altri chiamano "esoterismo", dovrebbe perlomeno avere cura di precisarlo; è una pura e semplice questione di lealtà». In fine di lettera, egli affronta un'altra questione: «Lei dice che la parola "esoterismo" non è abbastanza chiara; a questa parola non ci tengo particolarmente, e nella mia pubblicazione ho anche dato le motivazioni per cui in Oriente di norma non è applicabile,

[37] Lettera del 12 agosto 1917, ripresa in Gabriel Asfar, «Naissance d'une oeuvre. Une correspondance inédite de René Guénon», *Études Traditionnelles*, anno 72, n. 427, settembre-ottobre 1971, p. 193-208.

[38] Lettera del 16 settembre 1916. Cfr. l'analisi di M.-F. James, *Ésotérisme et Christianisme autour de René Guénon*, cit., p. 170-s.

[39] Lettera del 16 settembre 1916, penultimo paragrafo della missiva.

[40] Blois, 3 ottobre 1921.

ma per parte occidentale non vedo come altrimenti si possa sostituirla in modo vantaggioso». Sulla parola «gnosi» si mostra disposto a convenire, perché i Padri della Chiesa e anche mons. Jacques-Benigne Bousset (1627-1704) l'avevano usata, purché si eviti la confusione tutta moderna con il termine «gnosticismo». Ciò nonostante, i contatti editoriali avviati nella cerchia di don Peillaube e don Eyselé (1891-1966), come pure con Maritain, proseguono[41] e sfociano nella pubblicazione della sua tesi presso Rivière, con il titolo *Introduzione generale allo studio delle dottrine indù*, mentre Lévi-Bruhl, sollecitato, lo aveva dissuaso dal proporla ad Alcan. Lo stesso anno, il 1921, *Il teosofismo. Storia di una pseudo-religione* è pubblicato dalla Nouvelle Librairie Nationale, nella collana Bibliothèque Française de Philosophie, diretta da Jacques Maritain; in seguito Rivière pubblicherà *Errore dello spiritismo*, nel 1923. Si stabiliscono alcuni contatti anche con Valois ed è prevista una sua collaborazione a *La Revue Universelle* di Henri Massis (1886-1970) e Jacques Bainville (1879-1936), alla quale Maritain fornisce una cronaca filosofica (prima della rottura dell'Action Française con Roma, che metterà fine alle loro relazioni). Il rifiuto di Massis a pubblicare un articolo di Guénon provoca la sua collera, esternata nella stessa lettera a Maritain: «Non trova vi siano tendenze troppo anti-inglesi o troppo anti-protestanti o troppo anti-universitarie?». Gli fa anche notare che la Librairie Payot si è proposta di pubblicare *Il teosofismo. Storia di una pseudo-religione*, e soprattutto che non tutti i cattolici la pensano come lui[42]. Questa osservazione a margine rimanda a un'altra, rivolta a Noëlle Maurce-Denis: «Del resto, mi pare che lei abbia una tendenza, direi spiacevole, a identificare tutto il cattolicesimo con il tomismo, e anche, per la verità, con una certa interpretazione del tomismo, che so bene non essere condivisa da tutti gli scolastici né da tutti i teologi»[43].

L'impegno letterario al servizio della Tradizione

Don Peillaube lo aveva assunto per pubblicare su *La France antimaçonnique* la considerevole documentazione da lui raccolta, abbondante di testimonianze dirette, per contrastare la Società Teosofica di *Madame* Blavatsky[44], ritenuta la cristallizzazione contemporanea di tutte le contraffazioni spirituali. L'opera, redatta piuttosto velocemente, si presenta come una dimostrazione storica ben solida fondata sulla vita, sulle fonti e sugli scritti della sua fondatrice, sui suoi metodi in materia di «influenza spirituale», sulla evoluzione del gruppo fra le contraddizioni intellettuali, sulle denunce e sui processi degli adepti che si erano ritenuti plagiati. Guénon non avrà però il tempo, né probabilmente la possibilità, di verificare le fonti utilizzate da *La France antimaçonnique*[45]. Della vocazione dell'avventuriera, giovane aristocrati-

[41] Egli precisò al suo corrispondente, malgrado il tono piuttosto aggressivo usato nella lettera, che gli era comunque riconoscente per tutto quello che aveva fatto per lui.

[42] Cfr. lettere del 10 e 24 settembre 1921.

[43] Blois, 28 luglio 1921.

[44] Lo conferma una lettera a N. Maurice-Denis (Blois, 7 settembre 1922).

[45] Cfr. C. Chanel, J. Deveney e J. Godwin, *op. cit.*, p. 419-426.

ca russa in fase di divorzio dal marito e viaggiatrice in Oriente, l'autore ritiene i legami con il mago Metamon, suo iniziatore alla medianità e fonte dei suoi primi errori: accusata di frode, era fuggita al Cairo nel 1870. Dopo aver raggiunto gli Stati Uniti, si era ripresentata come guidata e controllata da uno «spirito» di nome John King. Scivolando poi dallo spiritismo all'occultismo, sotto la guida di un altro spirito, Sérapis, aveva fondato la sua attività, la Società Teosofica, assieme al colonnello Henry Steel Olcott (1832-1907), passato anch'egli dall'enigmatica confraternita Hermetic Brotherhood of Luxor, da noi già incontrata. Questa si trova immischiata o comunque all'origine della maggior parte dei movimenti «neospiritualistici», compreso lo stesso spiritismo. Guénon identifica in essa una forza del male, un elemento di sovversione generale alla quale vi lavorano uomini in carne e ossa, e da ciò deriva la sua ostilità verso l'*entourage* di Aurobindo. L'influenza di don Gombault è qui ancora evidente, si tratta di una eredità del tradizionalismo cattolico d'inizio secolo che aveva affermato l'unità del male sotto varie forme, dalle gnosi e dalle eresie dell'antichità alle «sette protestanti» e fino alla massoneria, battezzata «la setta», al singolare, negli ambienti polemisti cattolici. Molti adepti della Società Teosofica, specialmente degli Stati Uniti, sono massoni come la stessa fondatrice, iniziata al rito Misraïm di tendenza occultista, e lo sarà anche colei che le succederà, Annie Besant (1847-1933), che farà parte della Loggia ultraprogressista «Droit Humain»[46]. La Società aveva partecipato in massa al Parlamento mondiale delle religioni di Chicago, nel 1893[47], un bazar sincretista in cui tutto era posto sullo stesso piano. Il lettore del *Teosofismo, storia di una pseudo-religione* ritrova quindi ambienti familiari, vi sono denunciati tentativi di controllare organismi giovanili come lo scoutismo o comportamenti ambigui con gruppi come la Christian Science o i Mormoni; quest'ultimo tema, divenuto una moda, è ripreso poco dopo da Pierre Benoît[48]; l'insieme è costruito alla maniera delle opere antimassoniche del XIX secolo. La volontà di sovversione politica delle società tradizionali è per Guénon l'elemento determinante; *Madame* Blavatsky aveva stretto amicizia con i Carbonari rivoluzionari italiani, nella fattispecie Giuseppe Mazzini (1805-1872), e si era trovata a fianco di Giuseppe Garibaldi (1807-1882) nella battaglia di Mentana, nel tentativo di prendere Roma nel 1867[49]. La branca indiana della Società Teosofica, la Bramah Samaj, insediatasi ad Adyar, beneficia del sostegno incondizionato delle autorità coloniali britanniche, le quali, secondo Guénon, intendono controllare «dall'interno» la reli-

[46] Annie Besant, autentica anticonformista, si era legata ai liberi pensatori e agli ambienti socialisti rivoluzionari. Aveva lavorato con il dottor Aveling, genero di Karl Marx (1818-1883). Militante femminista, era stata in prigione per avere pubblicato alcuni opuscoli malthussiani e aveva diretto il quotidiano *National Reformer* per la propaganda dell'ateismo; solo dopo il 1889 si dedicò allo spiritualismo.

[47] Dei 17 giorni in cui si svolse, due furono riservati alla Società Teosofica. Gli occultisti si mostrarono assai favorevoli al progetto; la Chiesa cattolica aveva declinato l'invito dopo un primo accordo preliminare.

[48] Cfr. Pierre Benoît, *Le Lac salé*, Grasset, Parigi 1926.

[49] Cfr. R. Guénon, *Le Théosophisme, histoire d'une pseudo-religion*, Nouvelle Librairie Nationale, Parigi 1921 (trad. it. *Il teosofismo. Storia di una pseudo-religione*, Delta-Arktos, Torino 1987); il capitolo 29 è interamente dedicato alla questione del ruolo politico della Società Teosofica.

gione indiana, autentica chiave per dominare quel mondo ancora tradizionale. Egli insiste a lungo sugli aspetti parodistici dei maneggi della Blavatsky: le nozioni di maestro sconosciuto e di centro nascosto – il polo spirituale del presente ciclo storico che Guénon identifica con l'Agartha – nelle parole della fondatrice della Società Teosofica assumono tratti caricaturali, con i suoi misteriosi *mahatma* (Koot Homi e Morya) a capo di una Grande Loggia Bianca del Tibet che «lanciava» lettere di istruzione e che faceva suonare le campanelle. Soprattutto, la dottrina proposta è incostante (da cui il neologismo «teosofismo»), fondata com'è sulla nozione puramente occidentale di evoluzione, e termina in un «buddhismo esoterico» che è un «miscuglio confuso di neoplatonismo, gnosticismo, *qabbalah* ebraica, ermetismo e occultismo»[50]. Sono presenti i grandi temi della resistenza cattolica alla modernità e delle ostilità nei confronti dell'Inghilterra, tutte tematiche gradite al pubblico di quella casa editrice, che tuttavia non sa quale sia il sistema di riferimento dell'autore.

Errore dello spiritismo appare in un contesto e con obiettivi simili. Dopo aver precisato l'oggetto reale dello spiritismo, cioè comunicare con i morti attraverso mezzi materiali, Guénon riordina il quadro nel contesto storico in cui si è sviluppata tale pratica. Si assiste anche a un adattamento tipicamente moderno di nozioni e di procedimenti tecnici tradizionali deviati dal loro significato autentico, cosa che necessita di una esposizione teorica. I cieli degli spiriti, disertati dagli angeli, sono popolati solo da uomini in attesa di un nuovo corpo, in una visione progressista della storia, e ciò tanto nella versione francese laicista di Allan Kardec quanto nel «*Modern Spiritualism*» anglosassone. Egli nota a margine che i fenomeni fondativi di Hydesville negli Stati Uniti, nel 1848, o di Cideville, in Normandia[51], potevano essere stati provocati da esseri viventi, come già suggerito da Emma Hardinge-Britten nella *History of Modern Spiritualism*. La comunicazione con i morti, nella semplice trasposizione dell'essere fra due stati diversi, è una impossibilità metafisica bella e buona, che si lega all'idea di un ritorno in un identico stato: la reincarnazione, autentico dogma condiviso da teosofi, spiritisti e occultisti[52]. Gli occultisti cristiani non esitano dunque a confondere la resurrezione della carne con la resurrezione «nella carne». In tutti la confusione tra i «residui psichici» lasciati dall'uomo al suo passaggio e la sua essenza è massima; il successo delle teorie spiritiste deriva dall'ignoranza generale in materia di rito e di proibizioni, quello del sangue in particolare, e della magia. La credenza sentimentalistica in un mondo migliore, a coronamento delle ineguaglianze sociali, spiega l'infatuazione degli ambienti socialisti per lo spiritismo, che tuttavia è soltanto «un episodio della formidabile deviazione mentale che caratterizza l'Occidente moderno». Il capitolo X, dedicato alla questione del satanismo, contiene tematiche sovente ispirate a don Gombault, che saranno riprese anche nei libri successivi, specialmente ne *Il Regno della Quantità e i Segni dei Tempi*. Ogni deformazione sistematica dell'idea di Dio è da considerarsi satanica, e questa tendenza domina la filosofia dell'immanentismo di Baruch Spinoza (1632-1677) ed è pre-

[50] Cfr. *ibid.*, cap. 10. Éliphas Lévi era una delle fonti principali di *Madame* Blavatsky.

[51] Da notare la bizzarra somiglianza tra le manifestazioni e le loro incidenze.

[52] Cfr. André Couture, *La Réincarnation, théorie, science ou croyance? Études de 45 livres qui plaident en faveur de la reincarnation*, Éditions Pauline, Montréal 1992.

sente in Hegel, in Charles-Bernard Renouvier (1815-1903) e in William James (1842-1910); tutti tentano di porre Dio *in feris*, agli stati inferiori dell'essere.

Il tratto essenziale della denuncia degli errori occidentali, *Oriente e Occidente* (1924) e *La crisi del mondo moderno* (1927), verte su un insieme di modelli di pensiero e non si rivolge necessariamente a uno stesso pubblico specifico, ma a tutti coloro che hanno orecchie per intendere. Egli non è neppure sostenuto dai suoi stessi ambienti, benché il mondo cattolico sia comunque il suo bersaglio principale. Dopo l'abbandono del progetto sulla «sostanza» che aveva sottoposto a Noëlle Maurice-Denis, Gonzague Truc diventa il suo principale consigliere in materia editoriale. *Oriente e Occidente* si presenta come il seguito della sua tesi pubblicata nel 1921, e offre le spiegazioni necessarie per comprendere i suoi propositi. Il suo non vuole essere un lavoro di erudizione per specialisti, ma un'opera di divulgazione, allo scopo di costituire una *élite* occidentale suscettibile, con l'appoggio dell'Oriente, di ricondurre la nostra civiltà sui sentieri della normalità. La civiltà occidentale gli sembra una mostruosa anomalia, a partire dalla «formidabile regressione intellettuale» del Rinascimento. Alla superstizione della ragione di Descartes era subentrata quella della vita con Bergson e l'*homo faber*, atto a creare utensili. L'inconosciuto è ormai considerato inconoscibile e il campo della scienza, così autolimitato, vede proliferare nuove superstizioni come i nazionalismi democratici e la religione laica. Con il processo di sgretolamento delle conoscenze, il mondo affonda nella molteplicità attingendo ispirazione dal basso e trasferendo il potere alla massa: «Come può il popolo conferire un potere che non ha?». Tocca agli occidentali rovesciare i loro idoli, per ritornare a una gerarchia di conoscenze ordinate secondo un principio spirituale. La contaminazione occidentale in Oriente rimane, secondo lui, superficiale, eccetto in Giappone; essa si limita a prestare le sole armi della superiorità materiale per cacciare i colonizzatori. Il rischio di una rivalsa è inesistente perché lo spirito missionario e l'idea di dominazione economica sono in essi una felice mancanza. Com'è ovvio, l'Occidente può trovare da sé la strada del ritorno, in quanto la scolastica include elementi di vera metafisica, ma rimane incompleta, e l'aiuto dell'Oriente è necessario. Una *élite* può quindi ricostituirsi, ma attraverso una intesa e non una fusione con l'Oriente, come autentica arca adatta a superare i tempi moderni: il «secolo buio», cioè il *Kali Yuga* dell'induismo; essa dovrebbe funzionare, come nel Medioevo, su basi dottrinali autentiche, purché protetta dalla profanazione delle masse: l'esoterismo è una necessità della fine dei tempi. Ma qual è l'Oriente cui ricorrere? L'obbligo di entrare in contatto con una tradizione vivente esclude la Grecia; l'islam, che contempla le due facce evidenti dell'esoterismo e dell'exoterismo, costituisce il modello più vicino alla forma religiosa della tradizione, «sennonché, proprio la presenza di tale forma religiosa, grazie alla quale l'Islàm più si avvicina all'Occidente, rischia di risvegliare tali suscettibilità che, per quanto poco giustificate, non sarebbero tuttavia senza pericolo»[53]. Rimane l'India, la sola a offrire il sostegno migliore, perché la mentalità cinese è troppo lontana dalla nostra[54]. Il contatto deve essere diretto, per evitare approssimazioni come nel caso

[53] R. Guénon, *Oriente e Occidente*, cit., p. 223.

[54] Ogni conversione all'induismo è a suo dire impossibile, la base religiosa del cattolicesimo rimane insostituibile.

degli alessandrini del II secolo o degli occultisti del XIX, che di fatto anch'essi si erano basati sulle conoscenze di autentici orientali[55].

Un secondo testo giunge a confermare le tesi appena esposte: si tratta de *La crisi del mondo moderno*, pubblicata nella collana di Gonzague Truc presso Bossard, seguito da un lungo scambio conseguente l'accelerazione del degenerarsi della situazione a partire dal 1924, ciò che aveva fatto supporre fosse prossima la fine di un ciclo storico e cosmico[56]. Il giudizio finale, termine inteso in un senso più generale rispetto alla Bibbia, è prossimo, e impone una scelta fra quello che va rigettato nelle «tenebre esteriori» e quello che, viceversa, costituirebbe il germe del ciclo a venire. Guénon accenna a una teoria sulla discesa ciclica del Kali Yuga. Le fratture decisive del VI secolo a.C. hanno caratterizzato l'inizio di un ciclo, segnato per la prima volta in Grecia dall'apparizione di un «punto di vista profano», e dalla «perdita del nome»[57] da parte degli ebrei dopo l'esilio in Babilonia. Se i riadattamenti tradizionali del cristianesimo nel bacino del Mediterraneo e del taoismo in Cina, tralasciando il confucianesimo del popolo, corrispondono a fasi ascendenti nello svolgimento di un tempo in nessun modo lineare, tutti i calcoli sulla durata di un ciclo concordano nel ritenere che oggi l'umanità stia attendendo una fase finale. Tuttavia, l'autore non prosegue speculando sul giorno e sull'ora che solo Dio conosce[58], ma sui segni premonitori, seguendo in questo Joseph de Maistre nell'XI colloquio delle *Serate di Pietroburgo*, in cui afferma che tutto sembra indicare il XIX secolo quale tempo del compimento delle profezie[59]: «Non siamo forse quasi giunti a quell'epoca temibile annunciata dai sacri libri indù, "nei quali le caste saranno mescolate e la stessa famiglia non esisterà più"?»[60]. Basta guardarsi intorno per convincersi che tale è lo stato del mondo attuale, per constatare ovunque la profonda disfatta che il Vangelo chiama «l'abominio della desolazione». L'esatta esegesi dei segni suppone che si posseggano conoscenze dottrinali corrispondenti; il secondo capitolo analizza, in questa prospettiva, alcuni errori interpretativi in cui sono al centro i miti e le leggende celtiche. Egli prende di mira la *matière de Bretagne* messa *in auge* dagli scrittori romantici, in cui si dilettano occultisti come l'amico Patrice Genty[61]; una pista che

[55] Egli aggiunge questa nota enigmatica: «La "catena della tradizione" si riannoda talvolta in modi alquanto inaspettati», *Oriente e Occidente*, cit., p. 229.

[56] In occasione di un'altra discussione con il dottor Grangier, il 22 dicembre 1924, sulla credenza di Guénon nella fine imminente dei tempi, suscita stupore in alcuni, quando afferma di ricavare le sue conoscenze dalla «Rivelazione». Egli mostra di essere rigido e fermo su tale punto.

[57] Cfr. V. Ségalen, *Les Immémoriaux*, cit., in cui l'autore ricorda che il cantastorie della tradizione polinesiana salmodiava le genealogie; un errore madornale, legato alla conversione di Pomaré al cristianesimo, fece sì che il cantastorie avesse il nome di «colui che perde i nomi».

[58] *Mt* 25, 13: «Vegliate, perché non sapete né il giorno né l'ora»; *Ap* 3, 3: «Verrò come un ladro senza che tu sappia in quale ora io verrò da te».

[59] Cfr. Éliphas Lévi, *Dogma dell'alta magia. In cui si rivelano gli sconfinati poteri della umana volontà e nella sapienza antica si ritrovano le fonti della conoscenza*, t. cad. it., Atanor, Todi 1915; Lévi cita De Maistre non per annunciare a sua volta la rivelazione finale, ma per collocare le prove del secolo buio in quello appena trascorso.

[60] R. Guénon, *La crisi del mondo moderno*, cit., p. 38.

[61] Un teorico delle scienze occulte, conservatore alla Biblioteca Sainte-Geneviève, aveva sviluppato questi temi ancora nel 1830; cfr. Ferdinand Denis (1798-1890), *Sciences occultes*, t. 4, parte II, in *Le Moyen Âge et la Renaissance*, Paul Lacroix (edizione e cura di), Parigi 1848-1851.

porta, o riporta, alla questione di Atlantide, tema sul quale ritornerà molto spesso. La curiosa impresa dello Hiéron di Paray-le-Monial non sarà più menzionata; invece uno dei suoi epigoni, Paul Le Cour, anch'egli di Blois e fondatore di *Atlantis*, risulta abbondantemente citato nell'insieme dell'opera di Guénon. Questa società esoterica era fiorita tra il 1873 e il 1927, come proseguimento dei movimenti di riparazione dediti al Sacro Cuore di Gesù. Fondato dal barone Alexis de Sarachaga (1840-1918), lo Hiéron si presentava come una rete pubblica, un'antimassoneria cattolica (un «Grande Occidente»); esso organizzava un insegnamento, una specie di università esoterica, e pubblicava una serie di riviste che affrontavano un sapere di tipo gerarchico, sul modello delle arti liberali medievali (come il *Novissimum Organum*, sorto su ispirazione del *Novum Organum* di Francis Bacon, 1521-1626). Suo obiettivo era compiere una rivoluzione cristiana negli ambiti religioso, politico, sociale e scientifico, un evento della quarta era, in cui il riconoscimento della regalità universale di Cristo avrebbe dovuto costituirne la chiave; questa parte del programma (slegata dal suo contesto esoterico) si era concretizzata nella proclamazione della festa di Cristo Re[62]; la pista celtica era stata seguita dai protagonisti dello Hiéron, dall'immaginazione spesso debordante, per risalire all'origine greca della civiltà occidentale. Guénon, che dal 1925 scriveva per il mensile *Regnabit, revue universelle du Sacré Coeur* pubblicata a Paray da padre Félix Anizan (oblato di Maria Immacolata, 1878-1944) che condivideva le posizioni di Louis Charbonneau-Lassay (1871-1946)[63], vi vedeva un pericolo «fuorviante». Al rischio comprovato a livello esoterico di finire nel vicolo cieco del pensiero ellenico, corrisponde quello, incorso a livello intellettuale, di aggrapparsi agli errori del «pregiudizio classico». *La défense de l'Occident* di Massis, quale mero prodotto della mentalità occidentale, che riscuoteva successi proporzionalmente all'ignoranza del suo pubblico, occupa buona parte dell'ultimo capitolo de *La crisi del mondo moderno*; non sapendo Massis quello che aveva da combattere, costruiva illusorie difese.

Le sue pubblicazioni non passano dunque inosservate, gli echi sollevati non sono massicci ma sono costanti, e hanno platee differenziate; anche André Malraux (1901-1976), che nel 1926 aveva pubblicato *La Tentation de l'Occident*, prova interesse per una visione dell'Occidente così diversa dalla sua[64]. Se gli esperti rimangono scettici, il mondo delle lettere parigino plaude alle sue competenze nel campo della filosofia orientale, e Léon Daudet (1868-1942), in una recensione favorevole a *Oriente e Occidente*, si dispiace di non avere la competenza del signor Guénon che gli permette di costruire quell'ardito parallelismo; nondimeno, giunge per altre vie alle sue stesse conclusioni. Il dottor Grangier, iniziatore delle già citate serate del mercoledì, vede in lui il «capo indiscusso di una scuola metafisica». Egli parla con autorevolezza, trattando da eretici personalità note come Sri Aurobindo, Rabindranath

[62] Cfr. M.-F. James, *Ésotérisme et Christianisme autour de René Guénon*, cit.; e Patrick Lequet, «Le Hiéron du Val d'Or et l'ésotérisme chrétien autour de Paray-le-Monial», *Politica Hermetica*, n. 12, 1998 («Les contrées secrètes»), p. 79-98.

[63] Cfr. *infra* l'analisi della personalità di Charbonneau-Lassay e del suo ruolo nell'esoterismo cristiano.

[64] Clara Malraux ce lo ha personalmente confermato in occasione del Convegno «Réné Guénon et l'actualité de la pensée traditionnelle» tenutosi a Cerisy-la-Salle nel 1973.

Tagore (1861-1941), Vivekananda (1863-1902) e Ram Mohum Roy (1772-1833), difendendo animatamente la «Tradizione indù» nel salotto dello scrittore François Bonjean (1884-1963) disputando con indiani usciti brillantemente da Oxford o da Cambridge. Egli pubblica articoli sulle «dottrine indù» in *Vers l'Unité* e nella *Revue bleue*[65], e il giornalista Frédéric Lefèvre lo invita a una tavola rotonda radiofonica sul libro di Ossendowski, in compagnia di Maritain e dell'orientalista René Grousset (1885-1952): la questione dell'Agartha, il segreto dei segreti, diventa, e in modo alquanto inaspettato, tema di dibattito pubblico.

Questo inizio di fama dona un sapore ancora più amaro all'accoglienza riservatagli dal gruppo di Maritain attraverso le recensioni a stampa. Quella firmata da Noëlle Maurice-Denis nella *Revue Universelle*, dopo una rilettura di Maritain[66], provoca l'indignazione dell'autore, il quale lo confessa a Maritain non sapendo del suo ruolo: «Insomma, pensavo che la signorina Denis avrebbe potuto capirmi maggiormente, non mi aspettavo affatto critiche formulate in un tono così aggressivo, come invece ha usato»[67]. In seguito egli chiederà una rettifica del «torto assai grave» causato dalla signorina Denis e, interrogandosi sul ruolo di certe dicerie sullo «gnosticismo», si propone di mettere al corrente Maritain in occasione di un loro prossimo incontro[68]. Le opere strettamente dottrinali successive, o parallelamente in preparazione, insistono sull'universalismo della tradizione; il cristianesimo si vede ridotto al ruolo di semplice componente.

[65] Cfr. R. Guénon, «Les doctrines hindoues», *Revue bleue*, marzo 1924; «La métaphysique orientale», *Vers l'Unité*, maggio-giugno 1926.

[66] Cfr. N. Maurice-Denis, «Les Doctrines Hindoues», *La Revue universelle*, 15 luglio 1921, in particolare il brano a p. 246; cit. in M.-F. James, *Ésotérisme et Christianisme autour de René Guénon*, cit., p. 198-s. Abbiamo visto in precedenza quale fu il tenore dell'argomentazione di Guénon per la sua corrispondente.

[67] Lettera del 10 luglio 1921.

[68] Lettera datata Blois, 24 luglio 1921; Pierre Germain aveva messo al corrente Noëlle Maurice-Denis del suo passato da occultista; cfr. M.-F. James, 198-s. Aveva raccontato all'amica che era entrato nella chiesa gnostica al solo scopo di distruggerla.

Capitolo IV

Cogliere ed esprimere la Tradizione universale

Due sono le vie esplorate, da un lato le dottrine del *Vêdânta* e dall'altro le tracce di un esoterismo cristiano, e tuttavia entrambe mostrano un identico approccio; tra il 1925 e il 1939, il giovane autore darà alle stampe sette nuovi libri: *L'uomo e il suo divenire secondo il Vêdânta* (1925), *L'esoterismo di Dante* (1925), *Il Re del Mondo* (1931), *Autorità spirituale e Potere temporale* (1929), *Il simbolismo della croce* (1931), *Gli stati molteplici dell'essere* (1932), *La metafisica orientale* (opuscolo tratto da una conferenza tenuta alla Sorbona, 1939); un ottavo lavoro, esemplare per capire la sua metodologia, apparirà nel 1946, si tratta de *La metafisica del numero. Principi del calcolo infinitesimale*. Gli articoli pubblicati in quel periodo, più di centocinquanta, completano le trattazioni in volumi e rispondono alle obiezioni o alle problematiche da questi sollevate. Il tentativo di ricostituire la «scienza sacra» attraverso l'esoterismo è in cammino, e gli sopravviverà *post mortem*, con la raccolta di dodici sillogi della quasi totalità dei suoi articoli, impresa compiuta dai suoi epigoni tra il 1952 e il 2002. Una difficoltà di non poco conto sta nella contraddizione fra la natura delle certezze che egli ha voluto trasmettere e il metodo di esposizione necessario per un'opera scritta, concepita con le categorie del pensiero occidentale. Quindi, il parallelismo fra le due vie si compie su due diversi registri in quanto il pensiero indù, a suo dire, non separa esoterismo ed exoterismo, mentre invece gli strumenti intellettuali di cui dispone l'Occidente sono di per sé forme degenerate di vecchie scienze tradizionali. La ricerca storica, a suo modo autentica «archeologia del sapere», costituisce condizione preliminare assieme all'aiuto proveniente dall'Oriente; la comparazione permette di valutare le deviazioni, in quanto la civiltà occidentale era cambiata in maniera significativa soltanto dal Rinascimento: «Quando si trovano siffatte concordanze, non è forse un chiaro indizio dell'esistenza di una Tradizione primordiale? [...] Del resto, basta cercare un po', senza aggiungervi intenzionalità di sorta, per scoprire ovunque i segni di questa essenziale unità dottrinale che a volte la coscienza riesce a oscurare»[1]. Tuttavia, la scelta dei temi è guidata da un «sapere di un altro ordine», e il loro significato non è direttamente accessibile, deve essere dato nel quadro di una tradizione regolare di trasmissione, fondata su una «autorità tradizionale» legittima; nel suo caso, il maestro indù shankariano. Guénon rifiuta le conclusioni implicite nel metodo storico: «Non siamo tenuti a informare il pubblico dell'autenticità delle nostre fonti [...] non c'è bisogno di riferimenti»[2]. In realtà, la ricerca di prove storiche irrefutabili non

[1] R. Guénon, «Le Sacré-Cœur et la Légende du Saint Graal», *Regnabit*, anno 5, n. 3-4, agosto-settembre 1925, p. 186-192.

[2] *Idem*, «De la régularité initiatique», *Le Voile d'Isis*, novembre 1932; il testo conferma la descrizione di T. Grangier, «Souvenirs sur René Guénon», cit.

rientra nei suoi propositi, le prove sono scelte in quanto segni di verità di «tutt'altro ordine», ciò che giustifica nel contempo il miscuglio di generi. Egli fonde dunque informazioni provenienti da autori occultisti dell'ultima ora con lavori accademici di grande serietà e con informazioni orali inverificabili. L'accumulo di testimonianze basta come prova, proprio in virtù di tali diversità. Tale era stato il sistema della «scuola leggendaria» cattolica, che in epoca romantica aveva difeso «con i denti e le unghie» la veridicità dello sbarco di santa Maddalena in Provenza: come potevano sbagliarsi migliaia di fedeli, e per ben duemila anni?

Il termine «segno» occupa un posto minimo nel suo vocabolario, cinque riferimenti contro la cinquantina riservata alla parola «simbolo»[3]; l'esempio più significativo per dare al simbolo la sua definizione più appropriata parte dalle posizioni di Berkeley: «aveva torto a credere che tale linguaggio sia solo un insieme di segni arbitrari [...] dovendo ogni significazione avere all'origine il suo fondamento in qualche convenienza o armonia naturale fra il segno e la cosa significata. Appunto perché Adamo aveva ricevuto da Dio la conoscenza della natura di tutti gli esseri viventi, egli poté nominarli (*Genesi*, II, 19-20); e tutte le tradizioni antiche concordano nell'insegnare che il vero nome di un essere non è che una cosa sola con la sua natura o la sua stessa essenza. Se il Verbo è Pensiero all'interno e Parola all'esterno, e se il mondo è l'effetto della Parola divina proferita all'origine dei tempi, la natura stessa può essere presa come simbolo della realtà soprannaturale»[4]. Parola e simbolo vanno così a fondersi nella loro funzione di sostegno a una presenza reale, sempre accessibile all'uomo nelle condizioni della pratica iniziatica esoterica[5].

ALCUNE NOTE METODOLOGICHE SULLA COSTRUZIONE SIMBOLICA

L'opera di restituzione richiede alcune precisazioni sul modo di argomentare, comportando, inoltre, differenze considerevoli a seconda del grado di errore della scienza considerata; le scienze umane sembrano le più prese di mira, ma anche le cosiddette «forti» non sono da meno, e Guénon ritorna sul campo matematico nella presentazione de «Les Principes du calcul infinitésimal» tenuta alla Sorbona, pubblicata in seguito nella collana Tradition presso Gallimard[6]. Il volume *La metafisica del numero. Principi del calcolo infinitesimale* si apre con quattro articoli pubblicati nel 1910, intitolati «Remarques sur la notation mathématique» e «Rémarques sur la production des nombres» (quest'ultimo in tre distinti articoli)[7], in cui sono poste

[3] Cfr. André Désilets, *René Guénon, index et bibliographie*, Presses de l'Université Laval, Quebec 1977.

[4] R. Guénon, «Le Verbe et le Symbole», cit., ripreso in idem, *Simboli della Scienza sacra*, cit., p. 22.

[5] Egli definirà i rituali come «simboli in atto».

[6] Cfr. la Nouvelle Revue Française (1946), collana diretta dal fedele Luc Benoist; Jean Paulhan, successore di Pierre Drieu La Rochelle (1893-1945) alla rivista, si era mostrato molto interessato alle idee sviluppate da Guénon, cfr. *infra*.

[7] Cfr. R. Guénon, «Remarques sur la notation mathématique», *La Gnose*, maggio 1910; «Rémarques sur la production des nombres», *La Gnose*, giugno 1910, e *La France antimaçonnique*, 28 luglio e 29 settembre 1910.

le questioni essenziali sulla contraddizione della nozione di infinito, riferita a una quantità o all'uso abusato di «simboli» per notazioni convenzionali quali + μ oppure – μ. L'utilizzo dello zero pone ugualmente dei problemi di logica nel suo rapporto con l'unità, quando non lo si intende nella prospettiva dell'armonia fra l'essere e il non essere. La volontà di ridurre il numero a una cifra, oggetto esclusivo di un calcolo combinatorio, e di ignorare volutamente la metafisica, ottiene il risultato di separare la matematica dalla stessa realtà che ha la pretesa di cogliere. I numeri, come li concepiscono i pitagorici, sono inseparabili dalle lettere e con queste si confondono, come nella lingua ebraica, rimandando alla comune origine «geroglifica, cioè ideografica, di tutte le scritture» (l'associazione dei due termini ricorre anche nell'articolo «Le Sacré-Cœur et la Légende du Saint Graal»[8]), e così l'avevano descritta Fabre d'Olivet (1767-1825) e Court de Gébelin (1725-1784). L'opera del primo aveva ispirato direttamente Saint-Yves d'Alveydre[9]. Del primo, i volumi *Histoire philosophique du genre humain*, *La Langue hébraïque restituée* e *Les Vers dorés de Pythagore*[10] ricalcano opere del XVIII secolo impegnate a ritrovare le grandi leggi dell'analogia e la parte di verità esistente in ogni tradizione, dai *Veda* alla Bibbia. Saint-Yves d'Alveydre aveva conosciuto la sua opera fra gli esiliati di Jersey, grazie a Virginie Faure che fra quelli considerava Fabre d'Olivet un autentico mito. Come abbiamo visto, il discepolo di Saint-Yves d'Alveydre, Charles Barlet, era stato collaboratore e amico intimo del giovane Palingénius ai tempi de *La Gnose*. *Le Monde primitif* di Court de Gébelin[11], fonte principale di Fabre, aveva dedicato una parte imporante della sua trattazione per provare l'origine unica della lingua, e l'esistenza di una scienza sacerdotale primitiva. Le dispute anteriori a Champollion (e anche posteriori) sui geroglifici o sulla interpretazione dello zodiaco di Denderah (il tempio di Hator, a Denderah, nell'Alto Egitto, comprendeva uno zodiaco circolare la cui interpretazione rimetteva in discussione la datazione cronologica delle origini dell'umanità) avevano dimostrato l'importanza di una ipotesi di origine delle scienze nell'ambito sacerdotale egizio. D'altro canto, la scuola leggendaria cattolica del romanticismo, di cui si è detto poc'anzi, aveva impiegato analoghi ragionamenti per attribuire al clero l'interpretazione dei simboli religiosi. E ciò anche dopo, con dom Jean-Baptiste Pitra (1812-1889), in seguito cardinale della Curia romana e bibliotecario del Vaticano (1869), che passò la vita a ricostruire il testo originale greco della perduta *Chiave* di Melitone, vescovo di Sardi nel II secolo, attraverso traduzioni latine medievali[12]; scopo dell'impresa era dimostrare l'esi-

[8] Cfr. idem, «Le Sacré Cœur et la légende du Saint Graal», cit.

[9] Fu accusato di plagio; cfr. J. Saunier, *op. cit*.

[10] Cfr. Fabre d'Olivet, *Histoire philosophique du genre humain*, Brière, Parigi 1824; Idem, *La Langue hébraïque restituée*, Barrois, Parigi 1815-1816; Idem, *Les Vers dorés de Pythagore*, Treuttel e Wurtz, Parigi 1813. Cfr. Léon Cellier, *Fabre d'Olivet, contribution à l'étude des aspects religieux du Romanticisme*, Nizet, Parigi 1953.

[11] Cfr. Antoine Court de Gebelin, *Le Monde primitif analysé et comparé avec le monde moderne considéré dans son génie allégorique et dans les allégories auxquelles conduisit ce génie*, presso l'autore, Parigi 1773-1784.

[12] Cfr. J.-P. Laurant, *Simbolismo e Scrittura. Il cardinale Pitra e la «Chiave» di Melitone di Sardi*, ed. it. a cura di PierLuigi. Zoccatelli, Arkeios, Roma 1999.

stenza di un testo guida, di cui l'autorità pontificia romana detenesse e garantisse il significato. Il metodo utilizzato consisteva nel collazionare esempi di significati simbolici, dai Padri della Chiesa e fino al Medioevo, per dimostrare l'unità d'interpretazione sotto l'autorità della tradizione apostolica. Il giovane benedettino aveva scritto al suo superiore, dom Prosper Guéranger (1806-1875), abate di Solesmes: «Mi sembra un'opera perfetta, che può concludere a ragione che il Simbolismo è una scienza, per le sue regole e le sue formule; e che sia scienza di tipo tradizionale, per la serie di documenti e informazioni prodotte; una scienza completa, che non ammette lo scetticismo degli uni né l'arbitrarietà degli altri, e in cui non vi è posto per le impressioni personali»[13]. La prova sta nell'accumulo di testimonianze attraverso i secoli, e la comunità cristiana non può essersi sbagliata in modo massiccio su questioni di simbolismo; per esempio, esiste una chiara corrispondenza fra l'albero della vita e il legno della croce, e questo senza che la legittimità del cristianesimo sia messa in discussione. Questo approccio alla tradizione rientra nelle linee tracciate dal Concilio di Trento, secondo la definizione di tradizione data da san Vincenzo da Lerino alla fine del V secolo, nel *Commonitorium*: «Ciò che è stato creduto ovunque, sempre e da tutti». Un archeologo amico di Victor Hugo, Adolphe Didron (1806-1867), con quel medesimo spirito era andato a Monte Athos alla ricerca di un testo guida segreto di cui si servivano i monaci per creare icone, fonte di un'arte sacra universale[14]. Il ragionamento di Guénon è una trasposizione di quello stesso approccio cattolico del XIX secolo, che poi ha esteso ad ambiti culturali in gran parte estranei a quel medesimo metodo, come la funzione dei libri sacri al di là della Rivelazione[15]. I due percorsi si basano sul metodo comparatista di Friedrich Creuzer (1771-1858), la cui *Simbolik*[16] aveva beneficiato di una certa legittimità scientifica fino agli anni 1830; Creutzer attribuiva alle religioni greca ed egizia una origine orientale, e ai sacerdoti un ruolo da civilizzatori fondato sulla pratica dei simboli, in un tempo in cui la lingua non aveva ancora assunto la capacità di astrazione che conobbe in seguito. Per Guénon, il convergere dei significati dei simboli cristiani con quelli di altre tradizioni conferisce a essi lo statuto di tracce della conoscenza perduta, distorte sia dal «restringimento» del punto di vista, ormai esclusivamente religioso, e sia dall'errore progressista e individualista della modernità, illusione di cui gli occultisti avevano ricevuto il cattivo testimone[17]. Ripetizioni e ripre-

[13] Lettera dall'abbazia Saint-Pierre di Solesmes, 24 giugno 1853.

[14] Cfr. Adolphe Napoléon Didron, *Iconographie chrétienne. Histoire de Dieu*, Imprimerie Royale, Parigi 1843; Denys de Fourna (Dionysius Phurnensis), *Manuel d'iconographie chrétienne grecque et latine. Avec une introduction et des notes par M. Didron, traduit du manuscrit byzantin «Le Guide de la Peinture» par le Dr Paul Durand*, Imprimerie Royale, Parigi 1845; e Anonimo bizantino, *I segreti dell'iconografia bizantina. La «Guida della pittura», da un antico manoscritto*, ed. it. a cura di PierLuigi Zoccatelli, Arkeios, Roma 2003.

[15] A tale riguardo, l'islam costituiva una transizione fra Oriente e Occidente, come già aveva sottolineato.

[16] Cfr. Friedrich Creuzer, *Symbolik und mythologie der alten Voelker*, 6 voll., Lipsia 1819-1823 (trad. it. *Simbolica e mitologia*, Editori Riuniti, Roma 2004).

[17] René Guénon progettava di pubblicare un seguito all'*Errore dello spiritismo* che avrebbe dovuto chiamarsi *L'erreur occultiste*.

se sono parte integrante dell'argomentazione di Guénon: la confusione tra infinito e indefinito, già sottolineata dal professor Leclère, è oggetto di puntualizzazioni, conseguenze di comunicazioni «astrali» ricevute nel corso delle riunioni dell'Ordine del Tempio[18], prima di diventare articoli per *La Gnose* e prima di costituire il filo conduttore della corrispondenza con Noëlle Maurice-Denis. In ultimo, tali tematiche si ritrovano ne *La metafisica del numero. Principi del calcolo infinitesimale*, opera in cui l'analisi, condotta con notevole rigore, ha una parte preponderante. Le incongruenze logiche e le difficoltà sollevate dalla nozione chiave di «passaggio al limite» sul piano metafisico sono messe in luce con rinnovato vigore. Al tempo stesso, l'elaborazione del materiale primo è evidente nel modo di presentare la questione delle origini del numero e del suo rapporto con le lettere: nel testo del 1946 sono scomparsi i riferimenti a Court de Gébelin e a Fabre d'Olivet, pur conservando il loro significato generale. Dopo avere presentato la cifra come «abito del numero» e non come suo corpo, funzione che rimanda alle forme geometriche corrispondenti, egli prosegue in questi termini: «Deve valere per i caratteri numerici ciò che vale per i caratteri alfabetici, dai quali d'altra parte i primi non si distinguono affatto in certe lingue [una nota rimanda al greco, all'ebraico e all'arabo antichi], e si può applicare agli uni come agli altri la nozione di una origine geroglifica, cioè ideografica o simbolica, che vale per tutte le scritture senza eccezioni, per quanto dissimulata questa origine possa essere in certi casi dalle deformazioni o dalle alterazioni più o meno recenti»[19].

Più di duecento riferimenti ad «albero» (da quello del paradiso terrestre a quello dei *sephiroth*), quaranta a «montagna» e centocinquanta alla nozione di «centro» testimoniano dell'importanza di riutilizzare materiali. Molti di essi provengono dal comune fondo occultista. È il caso del voluminoso *Peuple primitif* di Frédéric de Rougemont[20], che accosta i nomi mitici dei legislatori primordiali, Menes e Manu, a Thot ed Ermete, e i ternari cinesi alle *Trimurti* indù; tali accostamenti sono citati da Guénon insieme con le considerazioni sull'uovo cosmogonico (l'embrione d'oro), sull'albero rovesciato e via dicendo[21]. L'analisi delle parole ricorrenti[22] permette di misurare al meglio l'importanza della loro attualità, come il tema dell'Agartha, tema centrale de *Il Re del Mondo*, e malgrado la fascinazione conseguente al seguito del libro di Ossendowski, occupa appena una quindicina di argomenti, contro gli oltre trenta riferimenti ad Atlantide, per quanto questa, nella sua trattazione, abbia un ruolo piuttosto secondario. Divenuto di moda con la comparsa del succitato romanzo di Pierre Benoît, nel 1926, e, in seguito, con il film di Pabst e le tesi «filocciden-

[18] *La France antimaçonnique*, 5 ottobre 1911, descriveva un'apparizione magica con l'evocazione di un *mantra* a opera di Swami Narad Mani; l'apparizione aveva promesso che dal cielo sarebbero cadute delle lettere, ed era scomparsa facendo con le mani «un rapido segno a forma di zero».

[19] R. Guénon, *Introduzione*, in Idem, *La metafisica del numero. Principi del calcolo infinitesimale*, cit., p. 3.

[20] Cfr. Frédéric de Rougemont, *Le Peuple primitif, sa religion, son histoire et sa civilisation*, J. Cherbuliez, Ginevra 1855-1857.

[21] Cfr. J.-P. Laurant, *Le sens caché selon René Guénon*, cit., p. 29-31.

[22] Si veda l'indice di tali ricorrenze in A. Désilets, *op. cit.*

tali» dello Hiéron di Paray-le-Monial e riprese da Paul Le Cour, nel mondo intellettuale e religioso l'argomento «atlantideo» aveva assunto la funzione di modello. Al tempo Le Cour si presentava come l'erede dello Hiéron dopo l'incontro, nel 1923, con Jeanne Lépine-Authelin (1848-1926), che era stata la segretaria di Sarachaga fino alla sua morte, nel 1918. Per tale motivo, egli avanza pretese sulle funzioni di guida spirituale, ma Guénon prova estrema diffidenza nei confronti di questo rappresentante di una tradizione deviata e quindi, in definitiva, malefica. Le Cour, in realtà, diffonderà una cavalleria cristiana in linea con la sua rivista. La diffidenza di Guénon è rafforzata dai buoni rapporti intercorrenti tra il fondatore di *Atlantis* e l'amico Charbonneau-Lassay; entrambi avevano lavorato nel 1926 sui «graffiti» del *Donjon* di Chinon, e i due avevano avuto uno scambio epistolare. Charbonneau-Lassay aveva procurato a Guénon, e fino alla sua morte, la maggior parte dei riferimenti in materia di simbolismo cristiano; egli era stato anche uno dei pilastri della rivista *Regnabit*, dove aveva pubblicato sul *Donjon* di Chinon nell'anno in cui Guénon aveva pubblicato «Le Cœur rayonnant et le Cœur enflammé»[23]; Charbonneau collaborerà anche ad *Atlantis*. Le Cour aveva dato alle stampe nel 1926 *À la recherche d'un monde perdu*, *L'Atlantide et ses traditions* e, soprattutto, *L'Atlantide et la métaphysique occidentale* (1931), pubblicata a puntate dalla *Nouvelle Revue de France* a partire dal 1927; un titolo di tale genere agli occhi di Guénon poteva sembrare solo una provocazione, ma con quale scopo, e chi c'era dietro? La recensione di *Le Voile d'Isis*, la rivista di Chacornac di cui Guénon stava per diventare guida intellettuale, aveva salutato in Le Cour un maestro, il quale «era diventato l'esperto di Atlantide» (dott. Delobel).

Sulla spinta degli eventi[24], l'autore de *La crisi del mondo moderno* vuole restituire la questione di Atlantide nella sua giusta prospettiva, dimostrando che l'interpretazione del mito occidentale del continente scomparso ha un senso nel suo stesso crollo e alla luce del ritiro in Oriente della Rosa-Croce. Oltre a un passo nel secondo capitolo de *La crisi del mondo moderno*, egli dedica alla questione due articoli: «Atlantide et Hyperborée» (*Le Voile d'Isis*, novembre 1929) e «Place de la tradition atlantidéenne dans le Manvantara» (*Le Voile d'Isis*, settembre 1931)[25]. Ne *La crisi del mondo moderno* troviamo un parallelismo fra le pseudotradizioni orientali, passate attraverso il canale della teosofia, e le occidentali, inventate dagli occultisti. In realtà, per Guénon, non c'è niente oltre agli adattamenti della grande Tradizione Primordiale, deformata da entrambe, tradizione di cui l'autenticità è invece garantita da una trasmissione legittima, riconoscibile per la sua antichità e per i simboli impiegati. «I racconti degli antichi relativi all'Atlantide ne indicano l'origine. Dopo la scomparsa di questo continente, che è l'ultimo dei grandi cataclismi verificatisi nel passato, sembra non esservi dubbio che resti della sua tradizione passarono in varie regioni, ove si mescolarono con residui di altre tradizioni preesistenti e princi-

[23] Cfr. R. Guénon, «Le Cœur rayonnant et le Cœur enflammé», *Regnabit*, anno 5, n. 11, aprile 1926, p. 383-390; egli utilizza a più riprese il suo lavoro sul *Donjon* di Chinon.

[24] I successi letterari ebbero per quel periodo un ruolo determinante.

[25] L'articolo sarà poi ripubblicato in R. Guénon, *Forme Tradizionali e Cicli Cosmici*, cit., cap. 4, «La situazione della civiltà atlantidea nel "Manvantara"», p. 37-42.

palmente con ramificazioni della grande tradizione iperborea; ed è assai possibile che, in particolare, le dottrine dei Celti e di altri popoli ad essi affini, spintisi fino al Mediterraneo, siano state uno dei prodotti di tale fusione. Se noi siamo lontani dal contestare tutto ciò [...], la forma propriamente "atlantidea" è scomparsa da migliaia d'anni insieme alla civiltà cui apparteneva, la distruzione della quale deve essersi effettuata in seguito a una deviazione forse paragonabile, per un certo riguardo, a quella che oggi constatiamo, benché con una notevole differenza dipendente dal fatto che a quel tempo l'umanità non era ancora entrata nel *kali-yuga*. In secondo luogo, questa tradizione corrispondeva solo a un periodo secondario del nostro ciclo e sarebbe un grave errore identificarla a quella tradizione primordiale da cui tutte le altre hanno preso origine e che sola permane dal principio alla fine»[26]. Il grande movimento filoceltico è quindi riqualificato in una prospettiva legata sia alle origini e sia al suo riadattamento medievale; la sola posizione difendibile è quella dei cattolici bretoni del Rinascimento celtico del XIX secolo, che avevano visto «il menhir sovrastato da una croce»[27], e il simbolo-chiave era il Santo Graal, cui dedicherà un intero articolo e circa un'ottantina di rimandi, distribuiti fra le principali opere. Nella trattazione, è presente in eguale misura l'associazione fra lo svolgimento ciclico e l'origine polare, ma nell'insieme ripete schemi già noti. *Madame* Blavatsky aveva commentato ne *La Dottrina Segreta* (1888) un misterioso testo sacro, *Le stanze di Dzyan*, fondato su una divisione della storia del pianeta in sette continenti o razze. La razza iperborea, la prima, era formata da corpi eterei; la seconda era la polare, la terza, detta la rossa o lemuriana, che aveva visto gli dèi mescolarsi agli uomini e poi la caduta di questi; la quarta, l'atlantidea, fu distrutta 850.000 anni fa; la quinta razza, quella bianca degli atlanti di Platone, era scomparsa con l'inabissarsi del continente 12.000 anni fa. Abbiamo visto come tali temi, grazie al contributo di Saint-Yves d'Alveydre, avessero ispirato talune sedute dell'Ordine del Tempio. I due articoli ne conservano ancora lo schema iniziale, descrivendo i meccanismi di calcolo e insistendo sulla ferma volontà dei centri spirituali di nascondere la data d'inizio, versione esoterista dell'ignoranza biblica sul tema «del giorno e dell'ora»[28]. La suddivisione scritturale dei sette giorni della Creazione, riferita allo spazio, corrisponde alle sette *dwipas* (regioni) indù. L'analisi di Guénon sul mito del *Timeo* è particolarmente ricca per l'apparato simbolico chiamato in causa; il parallelismo di Platone fra la città barbarica e Atene lo interessa soltanto come prodotto di un «pregiudizio classico», per lui, infatti, il passaggio alla città costituisce già una deviazione spirituale. La costruzione generale del dialogo platonico mostra la sua innegabile «regolarità» tradizionale; la presenza femminile di Clito, riflesso del maschile iperboreo, sulla montagna centrale come isola inaccessibile in mezzo ai flutti, corrisponde allo schema generale della visione guénoniana, che riduce Atlantide al

[26] Idem, *La crisi del mondo moderno*, cit., p. 45-46. In una lettera a Coomaraswamy del 16 aprile 1940, a proposito del libro *Lost Atlantis*, egli esprime i suoi favori sull'autore, contrario alla teoria della deriva dei continenti di Wegener contrastante con tutti i dati tradizionali.

[27] Cfr. Théodore Hersart visconte de la Villemarqué, *Barzas-Breiz*, Charpentier, Parigi 1839.

[28] Cfr. *Lc* 12, 40; *Ap* 3, 3.

ruolo di centro secondario. La forma rotonda della città in mezzo all'oceano, come il monte Mïru sorgente dai flutti della tradizione vedica, simboleggia la legittimità spirituale dell'inizio del ciclo, mentre il doppio quadrato della base del Tempio di Poseidone preannuncia la «solidificazione» e l'ineluttabile caduta: l'estensione «quantitativa» dell'impero di Atlante è solo conseguenza lontana dell'unione di Poseidone con una mortale[29]. Questo episodio non può non rammentare quello dei «Nephilim», i giganti biblici[30]. La rivolta finale del potere temporale contro lo spirituale aveva causato il cataclisma finale. Egli argomenta in seguito a partire dal nome di «Tula», la Thulè dei greci, il cui nome ritorna spesso nella topografia russa e americana: «È probabile che ciascuna di queste regioni sia stata, in epoca più o meno lontana, sede di un potere spirituale che era una sorta di emanazione di quello della *Tula* primordiale. Si sa che la *Tula* messicana deve la sua origine ai Toltechi; questi, si dice, venivano dall'*Aztlan*, la "terra in mezzo alle acque", la quale, evidentemente, altro non è che l'Atlantide, e l'avevano portata assieme al nome *Tula* dal loro paese di origine; il centro cui diedero quel nome dovette probabilmente sostituire, in una certa misura, quello del continente scomparso»[31]. Seguono indicazioni cronologiche sulla sostituzione nei due articoli «La Terre du soleil» e «Le sanglier et l'ourse»[32]. Tula significa «bilancia», in sanscrito, e indica il segno zodiacale corrispondente, identificato in una leggenda cinese con l'Orsa Maggiore mentre passa da una posizione polare a una zodiacale al cambio del ciclo: ciò non è privo di legami con i simboli del Giudizio finale. Il centro era divenuto allora la «terra del sole, *Surya*», la Siria, riferita da Omero come «isola "al di là dell'Ogigia"». La tradizione vedica riferisce anche del trasferimento dei sette «*rishis*», i savi indù, dalle stelle dell'Orsa Maggiore alle Pleiadi (dette Atlantidi, figlie di Atlante) giunti per insegnare agli uomini il nuovo ciclo di sapienza degli antichi. Anche la costellazione polare avrebbe cambiato il nome da *cinghiale* (in sanscrito «*var*», da accostare a Boar, Eber, Borea, *boreale*) –, cioè l'era del cinghiale bianco, simbolo sacerdotale dei *brahmani* – a *orsa* (Bear, Bär), simbolo degli *kshatrya*, i guerrieri in rivolta. La mitologia greca aveva conservato il ricordo della loro rivolta nel racconto della caccia al cinghiale bianco di Calidone (la Caledonia), colpito da Atalanta, che era stata allattata da un'orsa: «Il nome di Atalanta potrebbe indicare la rivolta di Atlantide o la sua eredità delle origini»[33]; al tempo stesso, il cinghiale e l'orsa possono simboleggiare anche l'armonia dei poteri, in particolare presso i celti.

È sorprendente constatare la scarsa presa di posizione di Guénon sulle speculazioni numerali pitagoriche, sulla divisione del territorio o sulla discendenza di

[29] Cfr. R. Guénon, «La triple enceinte druidique», *Le Voile d'Isis*, giugno 1929; art. poi ripubblicato in Idem, *Simboli della Scienza sacra*, cit., cap. 10, «La triplice cinta druidica», p. 76-80.

[30] Cfr. *Gn* 6, 4. I giganti erano stati generati dall'unione dei figli di Dio con i figli degli uomini.

[31] R. Guénon, *Il Re del Mondo*, cit., cap. 10, «Nomi e rappresentazioni simboliche dei centri spirituali», p. 95-100 (p. 95).

[32] Cfr. idem, «La Terre du soleil» e «Le sanglier et l'ourse», *Études Traditionnelles*, gennaio 1936 e agosto-settembre 1936 (trad. it. in *Simboli della Scienza sacra*, cit., cap. 12, «La Terra del Sole», p. 89-94, e cap. 24, «Il Cinghiale e l'Orsa», p. 146-154).

[33] Nel secondo articolo accosta Urano a Varuna; cfr. idem, «Le sanglier et l'ourse», cit.

Poseidone, sulla gemellanza (tema affrontato altrove, a proposito di Castore e Polluce come figura dell'uovo del mondo) e sui multipli del cinque. L'analisi delle tracce contenute nel *Timeo* o nel *Critone* delimitano il suo discorso.

Un livello intatto sotto le rovine dell'edificio esoterico cristiano

Accanto ai riferimenti distribuiti in tutta l'opera, tre sono i lavori dedicati più particolarmente alla tradizione cristiana: *L'esoterismo di Dante* (1925), *San Bernardo* (1929) e *Autorità spirituale e Potere temporale* (1929); a ciò si aggiungono un centinaio di articoli, redatti allo stesso scopo e alle stesse precedenti condizioni, e una parte de *Il Re del Mondo*.

Dante era stato una posta importante nelle dispute sulla legittimità spirituale del potere politico, nel XIX e all'inizio del XX secolo. Gabriele Rossetti (1783-1854) ed Eugène Aroux (1793-1859) per primi avevano segnalato la presenza in Dante di un esoterismo, con *Il mistero dell'amor platonico del medio evo derivato da misteri antichi* e con *Dante hérétique, révolutionnaire et socialiste*[34]. Leclère, da parte sua, aveva teorizzato nel 1901 l'idea che il rapporto dell'autore della *Comedia*[35] con la conoscenza attraverso Beatrice, superasse l'ambito del solo cristianesimo; l'occultista Sédir, infine, gli aveva assegnato un posto d'onore nel suo libro principale, la *Histoire des Rose-Croix*[36] nel 1910. L'evoluzione vi è presentata come una regressione, perché solo l'esoterismo ha preservato la dottrina primordiale; secondo Sédir, in Occidente i templari hanno avuto funzioni di trasmettitori della corrente gnostica, esistente assieme a una corrente monastica e a una terza ermetica e alchimista. La decadenza del clero aveva incrementato la separazione tra exoterismo ed esoterismo, rendendo inutile cercare fuori dagli ambienti in cui si era manifestato fino a quel momento. Guénon, infatti, adotterà tale schema generale pubblicando nel maggio del 1914 un articolo con *La France antimaçonnique* che non è altro che una recensione entusiastica di Sédir[37].

[34] Cfr. Gabriele Rossetti, *Il mistero dell'amor platonico del medio evo derivato da misteri antichi*, Londra, 1840; rist. anastatica Archè, Milano 1982; il pittore preraffaellita Dante Gabriel Rossetti era suo figlio. Cfr. anche Eugène Aroux, *Dante hérétique, révolutionnaire et socialiste*, J. Renouard, Parigi 1854.

[35] Dante scrisse la *Comedia* (*Divina Commedia*) tra l'inizio dell'esilio da Firenze, nel 1302, e la sua morte a Ravenna, nel 1321.

[36] Cfr. Paul Sédir, *Histoire des Rose-Croix*, Librairie du XX^e^ siècle, Parigi 1910; l'edizione del 1932 modifica il titolo in *Histoire et doctrine des Rose-Croix*. Arturo Reghini (1878-1946) difese nel 1921 la tesi di un Dante pagano nell'Italia turbata del dopoguerra, in «L'allegoria esoterica di Dante», *Nuovo patto*, settembre-novembre 1921. Guénon ha citato a più riprese Reghini come un riferimento sicuro e ha pubblicato – nel 1924 e 1925 – una serie di articoli sulle riviste di quest'ultimo, *Atanor* e *Ignis*, basati su brani di suoi libri (*Il Re del Mondo* e *L'esoterismo di Dante*), come pure sull'«insegnamento iniziatico», nonché una recensione all'opera di Paul Vulliaud, *La Kabbale juive*, Nourry, Parigi 1923. Per un'ampia selezione di scritti di R. Guénon comparsi su *Atanor* e *Ignis*, cfr. Idem, *Il risveglio della Tradizione Occidentale. I testi pubblicati in Atanor e Ignis*, trad. it., a cura di Mariano Bizzarri, Atanòr, Roma 2003, che comprende un'ampia sezione in cui è riprodotta «La corrispondenza di René Guénon con Arturo Reghini (1923-1935)» (p. 105-143).

[37] Nondimeno, egli gli rimprovera di avere minimizzato e poi rifiutato l'apporto orientale necessario.

L'esoterismo di Dante è pubblicato da Charles Bosse. Per prima cosa, l'autore vi sottolinea che lo stesso fiorentino suggerisce l'esistenza di un significato nascosto nei suoi versi, un quarto senso esoterico sul modello della Sacra Scrittura. Dante parla della «autorità» come un capisaldo della *Fede santa* (i Fedeli d'Amore), terz'ordine templare[38] non privo di analogie con la Rosa-Croce e con certi gradi della massoneria scozzese di stampo ermetico. L'analisi della scena simbolica dei gradi massonici di «Kadosh» e di «Principe di Mercy», paragonata ai «cieli» del poeta, mostra che a fianco dell'unità dottrinale «i modi d'espressione stessi presentano spesso una similitudine impressionante, e ciò per tradizioni che sono troppo lontane nel tempo e nello spazio perché si possa ammettere una influenza immediata delle une sulle altre»[39]. Identici simboli utilizzati ovunque portano il segno di una origine più lontana, anteriore a tutte le verifiche storiche possibili. Un uguale percorso ispira il capitolo dedicato ai viaggi ultraterreni, in cui la discesa agli inferi di Dante è accostata all'*Eneide* di Virgilio e, soprattutto, alle *Futuhat el mekkiyya* (*Rivelazioni della Mecca*) e al *Kitab el isra* (*Libro del viaggio notturno*) di Muhyī-l-Dīn Ibn al-'Arabī: «L'architettura dell'Inferno dantesco è calcata su quella dell'Inferno mussulmano»[40]; perdipiù, concordano i dettagli della scena simbolica (presenza di leoni e di lupi che sbarrano la strada). Tuttavia, egli passa sotto silenzio il fatto che Dante abbia posto Muhammad e 'Ali nell'ottavo girone dell'inferno, quello dei «fraudolenti» (e sottolineiamo, del resto, in compagnia di qualche Papa). Tra le fonti più ricorrenti nelle citazioni per l'islam, Blochet, *Les Sources orientales de la Divine Comédie* (1901)[41] e soprattutto padre Miguel Asín Palacios (1871-1944), *La Escatologia musulmana en la Divina Commedia* (1919)[42]. Per quanto riguarda la continuità fra le correnti esoteriche, dai Fedeli d'Amore ai Rosa-Croce, Éliphas Lévi è il soggetto cui sono dedicate le citazioni più lunghe, con l'interpretazione del purgatorio come sdoppiamento dell'inferno, fondata su ragionamenti «qabbalistici». Stupisce soprattutto l'assenza di riferimenti a Sédir, il quale, riprendendo a sua volta Aroux, aveva prodotto il documento decisivo della medaglia del museo di Vienna. Questa da un lato rappresenta Dante, e al rovescio l'iscrizione F.S.K.I.P.F.T, che, sciolta, diventa: *Frater Sacrae*

[38] Non era un caso che per Dante fosse san Bernardo la sua guida alla fine del viaggio celeste.

[39] R. Guénon, *L'esoterismo di Dante*, cit., p. 26.

[40] *Ibid.*, p. 43.

[41] Cfr. Edgar Blochet, *Les Sources orientales de la Divine Comédie*, Maisonneuve et Larose, Parigi 1901.

[42] Cfr. Miguel Asín Palacios, *La escatología musulmana en «La Divina Comedia»*, Impr. Maestre, Madrid 1919. Asín Palacios pubblicò in seguito *El Islam christianizado*, Editorial Plutarco, Madrid 1931, sottolineando ciò che l'andaluso Ibn 'Arabī doveva al cristianesimo. Egli ugualmente insiste sul «debito contratto da Dante» da Ibn 'Arabī e i sufi (cfr. *ibid.*, p. 116-117). Cfr. Maxime Rodinson, *Dante et l'islam d'après des travaux récents*, Presses Universitaires de France, Parigi 1951, che ha dimostrato che i prestiti di Dante all'islam sono veri ma non hanno rapporto diretto con Muhyī-l-Dīn Ibn al-'Arabī. Guénon aveva citato Asín Palacios in un articolo apparso in arabo sulla rivista *El Maarifah* (giugno 1931), ripreso in «Influence de la civilisation islamique en Occident», *Études Traditionnelles*, anno 51, n. 288, dicembre 1950, p. 337-344 (trad. it. «Influenza della civiltà islamica in Occidente», *Rivista di Studi Tradizionali*, n. 50, gennaio-giugno 1979, p. 53-60) e nell'opera *Aperçus sur l'ésotérisme islamique et le taoïsme*, cit. (trad. it. *Scritti sull'esoterismo islamico e il Taoismo*, cit., p. 76).

Kadosh Imperialis Principatus Frater Templarius (Guénon la corregge: *Fidei Sanctae Kadosh*, la «*Fede Santa*»); le corrispondenze con i pianeti, gli accostamenti fra il grado massonico del Principe di Mercy e Beatrice sono ripresi a tratti anche testualmente[43]. La struttura ternaria dell'opera – Inferno, Purgatorio e Paradiso – è la chiave del sistema; secondo Guénon si tratta di una struttura tradizionale che egli accosta alle varie terne indù di qualificazione dei tre mondi: «inferi, terra e cieli», o «terra, atmosfera (o regione intermedia) e cielo». In ogni modo, «si tratta sempre di una ripartizione gerarchica dei gradi dell'esistenza, che sono realmente di una molteplicità indefinita»[44]. Il viaggio di Dante corrisponde all'esplorazione interiore di tali stati. La discesa agli inferi rappresenta la «ricapitolazione« degli stati inferiori in uno sviluppo ciclico, il cui approccio può compiersi attraverso le speculazioni sui numeri; è un cammino che il ritmo abbastanza particolare della versificazione di Dante invita a intraprendere. In sostanza, l'assimilazione o l'equivalenza del purgatorio e degli stati intermedi come dato tradizionale era comunque azzardata. Evidentemente, l'autore non mostra di sapere che la nozione si era fissata teologicamente solo un secolo dopo la *Divina Commedia*, in vista del grande discrimine del Rinascimento, ma la distinzione fra gli stati celesti reali, e quindi accessibili all'uomo liberato, e gli stati inferiori virtuali, tali perché inabbordabili in una prospettiva che esclude la reincarnazione, comporta qualche contraddizione, da lui giustificata spiegando che «la discesa è una ricapitolazione degli stati che precedono logicamente gli stati umani» e che è necessario esaurire le possibilità di ordine inferiore[45]… Egli ritiene opportuno aggiungere che la questione meriterebbe una qualche trattazione complementare che porterebbe troppo lontano…

Autorità spirituale e Potere temporale appare nel 1929 per i tipi di Vrin al culmine del conflitto tra l'Action Française e il papato, quando Charles Maurras (1868-1952) rifiuta di sottomettersi alla condanna pontificia della fine del 1926. L'autore si difende dicendo di aver voluto lavorare nell'attualità, riferendosi esclusivamente ai principi che sempre e ovunque hanno sottomesso la *potestas* politica all'*auctoritas*. Skanda, signore della guerra, ha la missione di proteggere la meditazione di Ganesh, signore della conoscenza; all'uno compete l'«arte regale», all'altro l'«arte sacerdotale», ovvero i «piccoli misteri» e i «grandi misteri». Paradossalmente, la dimostrazione della necessaria sottomissione del guerriero al politico (la casta degli *khsatrya* indù) e al sacerdozio (i *brahmana*), si basa principalmente su Dante, il quale, specialmente dal *De Monarchia* del 1311, si era sempre schierato in difesa dell'indipendenza dell'Impero dal papato[46]. In origine, ci dice Guénon, tutti i poteri erano riassunti in una sola casta, la «*Hamsa*», ma

[43] Cfr. P. Sédir, *op. cit.*, p. 14-18 (ed. 1932).

[44] R. Guénon, *L'esoterismo di Dante*, cit., p. 49-s. I cieli dell'astrologia e le gerarchie angeliche della teologia corrisponderebbero a modelli diversi di espressione simbolica.

[45] «Invece, i Cieli sono realmente gli stati superiori, e non è soltanto il loro riflesso nello stato umano» (*ibid.*, p. 44 [ed. 1932]).

[46] Guénon ammette che le organizzazioni cui Dante apparteneva erano schierate dalla parte degli imperialisti, ma egli attribuisce gli attacchi contro il papato alla volontà di difendere i principi superiori di fronte a una Santa Sede in decadenza.

l'oscurantismo dell'età del ferro (*Kali Yuga*) aveva suscitato fratture e riaggiustamenti successivi, come già visto nel caso di Atlantide. La dimostrazione inizia tracciando un quadro della società medievale normale, fondata su una tripartizione «in corrispondenza e analogia» con il sistema indù[47], e prosegue con l'analisi della deviazione, sempre in parallelo con l'India. L'Impero carolingio, che ha unito l'equilibrio del feudalesimo con l'asservimento della forza dello Stato al papato[48], rappresentava il modello cui mirare nel ritorno all'ordine dopo le turbolenze delle invasioni. La sacralità dei re di Francia, con il potere taumaturgico di guarire la scrofolosi, era stata il sigillo di questa armoniosa associazione, che tuttavia si sciolse «con Filippo il Bello, il quale deve essere considerato come uno dei principali artefici della deviazione caratteristica dell'epoca moderna: a partire da Filippo il Bello la regalità fu quasi costantemente impegnata a rendersi indipendente dall'autorità spirituale»[49]. La distruzione dell'Ordine del Tempio è il segno della rottura del legame con l'Oriente, che il papato dovrà patire in seguito; perciò «i "legisti" di Filippo il Bello sono già, molto prima degli "umanisti" del Rinascimento, i precursori dell'attuale laicismo»[50]. In India c'erano già state rivolte simili, nel VI secolo a.C., contemporaneamente all'apparizione della filosofia in Grecia, quando Shakyamuni, uno *kshatrya* ribelle, aveva fondato il buddhismo, dottrina eterodossa che sottomette l'immutabile al cambiamento dell'individualità e che apre le porte alla rivolta delle caste inferiori degli «*shudra*».

Per tornare alle problematiche in oggetto, Guénon sottolinea un'analogia fra la minaccia bolscevica e la rivoluzione sociale provocata dal buddhismo e la superiorità dello spirituale, per quanto degenerato; nelle Indie l'eresia era stata pressoché sradicata, per cui all'Action Française non restava che sottomettersi.

Malgrado alcuni felici accostamenti simbolici, per esempio tra il Giano bifronte romano e Cristo con in mano le due chiavi, attributi del pontefice cristiano, il quadro storico è tracciato frettolosamente e non offre soluzioni su argomenti basilari, dando adito a molteplici contraddizioni. La scelta del Medioevo, periodo ricompreso fra l'arrivo di Carlomagno e il XIII secolo incluso, non poggia su argomenti solidi; per converso, al tempo della monarchia francese, questa aveva continuato ad affermare la sua indipendenza da Roma: «*Le roi ne tient de nulli, fors de Dieu et de lui*»[51]. Soprattutto la riprovazione del buddhismo, eredità di Matgioi che vi scorgeva un clericalismo dell'Estremo Oriente, lo tiene lontano dalle sue basi intellettuali, ciò che lo costringerà in seguito a fare marcia indietro.

[47] Non c'era identità né prestito con il significato storico.

[48] Cfr. Philippe Faure, «Tradition et histoire selon René Guénon: un regard sur le Moyen Age», *Politica Hermetica*, n. 16, 2002 («René Guénon, lectures et enjeux»), p. 15-39.

[49] R. Guénon, *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, Librairie J. Vrin, Parigi 1929 (trad. it. *Autorità spirituale e Potere temporale*, Luni, Milano 1995, p. 71).

[50] *Ibidem*. Dante aveva posto il re all'inferno a causa della sua «cupidigia»; un classico vizio borghese…

[51] «*Il re non è sottomesso a nessuno, la forza è da Dio e da lui*». Con Ugo il Capeto, dal 987, il linguaggio del feudalesimo *tenir* rimanda all'*omaggio*.

Un breve opuscolo dedicato a san Bernardo (1090-1153) esce qualche mese dopo a Marsiglia[52] in una collana di «brevi agiografie di santi»: esso riprende i temi pubblicati nelle due opere precedenti, centrando lo studio sulla redazione della regola dell'Ordine del Tempio, desumendola dall'esoterismo e non dalla forma totalmente exoterica dell'ordine cistercense, e ciò contro ogni verosimiglianza storica. L'insieme di questi lavori avalla i miti templari, malgrado il carattere tardo[53], e porta la marca della massoneria dei Lumi.

Appare invece più convincente delle due opere appena descritte la costruzione simbolica elaborata ne *Il Re del Mondo*, a cominciare dalle stesse fonti e sull'onda del racconto di viaggio in Tibet di Ossendowsky[54]; nondimeno, tutt'e due sono impiegati come segni finalizzati a uno scopo: mostrare il posto legittimo della tradizione cristiana nel ciclo storico attuale. Il re del mondo è identificato con il Manu indiano, il legislatore primordiale chiamato Minosse a Creta e Menes in Egitto; tutti hanno avuto la funzione di intermediari lungo l'asse dei poli celeste e terrestre, come il *Métatron* (l'angelo Michele del Volto) e la *Shekinah* (presenza) della tradizione ebraica[55]. Per rimanere nell'ambito giudaico cristiano, Melchisedec è una manifestazione del re del mondo, e la sua regalità su Salem un'immagine dell'Agartha: il pane e il vino presentati ad Abramo[56] non sono solo una prefigurazione dell'eucaristia, ma anche quella della bevanda dell'immortalità, il *soma* dell'induismo sempre associato alla Terra Santa, di cui per l'appunto i templari sono stati custodi. Anche i re magi venuti dall'Oriente erano stati inviati dal re del mondo per riconoscere la legittimità del nuovo nato a Betlemme. Ma da quale Oriente venivano? I luoghi, come i fatti storici, sono suscettibili di molti livelli di interpretazione, sul modello della Sacra Scrittura, in quanto il senso simbolico non li priva della loro realtà[57]. Infine, la ripresa della «profezia» di Joseph de Maistre presente nell'undicesimo colloquio de *Le Serate di Pietroburgo* («Dobbiamo tenerci pronti per un avvenimento enorme nell'ordine divino, [...] temibili profezie annunciano che "i tempi sono arrivati"»[58]), rimanda al messianismo della Restaurazione cristiana postrivoluzionaria. La citazione nasce dalla volontà di giustificare il disvelamento attraverso una pubblicazione su

[52] Cfr. R. Guénon, *Saint Bernard*, Publiroc, Marsiglia 1929 (ed. or. nell'opera collettanea *La Vie et les œuvres de quelques grands saints*, Librairie de France, Parigi 1926, t. I, p. 135-150; trad. it. *San Bernardo*, Luni, Milano 1999). È citato nella seconda edizione, del 1930, di *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, pubblicata da Didier e Richard.

[53] Sulla costituzione del mito, inventato di sana pianta nel XVII secolo, cfr. Peter Partner, *The Murdered Magicians. The Templars and their Myth*, Oxford University Press, Oxford 1982.

[54] Il suo racconto aveva scosso, come abbiamo visto, il mondo intellettuale francese; padre Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955) si era espresso così, nel dicembre del 1924, con Roland de La Vaulx: «Ossendowsky è molto divertente. Purtroppo, in questi ultimi tempi ci siamo convinti che abbia abbellito un po' le sue avventure. Sembra non sia mai arrivato fino al Tibet, che si ritenga testimone di avventure che gli sono state solo raccontate», *Christus*, 54.

[55] I concetti «qabbalistici» di Guénon sono tratti da P. Vulliaud, *La Kabbale juive*, cit.

[56] Cfr. *Gn* 14, 18.

[57] Cfr. R. Guénon, *Il Re del Mondo*, cit., cap. 12, «Alcune conclusioni», p. 109-112 (p. 110).

[58] Cfr. Joseph De Maistre, *Les Soirées de Saint-Petersbourg, ou Entretiens sur le gouvernement temporel de la Providence*, Librairie grecque, latine et française, Parigi 1821 (trad. it. *Le serate di Pietroburgo o Colloqui sul governo temporale della Provvidenza*, Rusconi, Milano 1986, p. 584-585).

una questione rilevante che rientri nel segreto esoterico, e ciò a rischio di scontentare e di perdere i contatti «orientali»: l'Occidente, ancor più che ai tempi di Joseph De Maistre, è spinto dall'urgenza.

Sta di fatto che la ricerca di un centro spirituale nascosto in Asia centrale o in Tibet, che sia stato ispiratore di *Madame* Blavatsky, cui si sarebbe sottomessa nel XIX secolo, che ha orientato la ricerca dei «Cercatori della Verità» di Georges Ivanovitch Gurdjieff (1877-1949) e dei suoi amici verso il 1895-1896[59], rimane un luogo comune del pensiero occidentale che ha avuto inizio con il ritiro dei Rosa-Croce in Oriente. Essa è presente perfino nelle riflessioni filosofiche di Carl Schmitt (1888-1984), per il quale «l'idea di un centro spirituale principale del nostro mondo» nei tempi moderni, svolta nel *Kathecon* (1994), mostra di avere un ascendente ne *Il Re del Mondo* e ne *L'esoterismo di Dante*[60].

La dottrina metafisica nella sua pienezza

Due opere sull'induismo, *L'uomo e il suo divenire secondo il Vêdânta* (1925) e *Gli stati molteplici dell'essere* (1932), nonché *Il simbolismo della croce* (1930), di carattere più generale, completano la sua esposizione dottrinale. Le origini del primo testo risalgono a tre articoli de *La Gnose*, pubblicati tra il 1911 e il 1912; si tratta della «Constitution de l'être humain et son évolution selon le Védânta» e delle «Conditions de l'existence corporelle»; alcuni temi erano stati affrontati anche durante le sedute dell'Ordine del Tempio.

Con l'esposizione sul *Vēdānta*, Guénon arriva al cuore della «più pura dottrina metafisica», e la presenta seguendo un ordine gerarchico. La concordanza con i testi sacri dei *Veda* è il primo criterio di verità delle varie scienze sacre; l'insegnamento delle *Upanishad* (dove compare per la prima volta il termine *Vēdānta*), ultimi testi dei *Veda*, è esposto negli aforismi dei *Brahma-Sutra* di cui Shankarāchārya era stato il miglior commentatore, per cui tale autorità non può essere contestata. Questa interpretazione non costituisce un esoterismo[61] distinto dal religioso o dalla filosofia, come in Occidente, ma una differenza graduale di approfondimento dottrinale in funzione delle attitudini individuali, e in questo senso può dirsi «iniziatica». Il *Vēdānta* fonda la visione dell'essere umano sulla separazione del «sé», il «principio stesso dell'essere» e dell'io individuale; il sé è *Ātma*, centro dell'individualità sotto la duplice forma sottile e corporea, e in quanto tale è «inespresso», cioè va identificato con *Brahma*. Da questa doppia natura si deduce che l'individualità è a un tempo

[59] Sull'influenza spirituale di Gurdjieff, cfr. *Dossier H*, «Georges Ivanovitch Gurdjieff», a cura di Bruno de Panafieu, L'Âge d'Homme, Losanna 1992 (trad. it. Riza, Milano 1992). Cfr. pure Georges Ivanovitch Gurdjieff, *I racconti di Belzebù a suo nipote. Critica oggettivamente imparziale della vita degli uomini*, trad. it., Neri Pozza, Vicenza 2005; e James Moore, *Georges Ivanovitch Gurdjieff. Anatomia di un mito*, trad. it., Il punto d'incontro, Vicenza 1999.

[60] Cfr. Carl Schmitt, *Ex captivitate salus. Esperienze degli anni 1945-47*, trad. it., Adelphi, Milano 1993. Anche il ruolo di Mosè come «polo» è stato affrontato da Schmitt.

[61] Il «brahmanismo esoterico» era un'invenzione dei «teosofisti». Guénon a tal proposito parla di «esoterismo naturale».

più o meno quella immaginata dagli Occidentali; se nel suo centro vitale si trova la dimora di Brahma, nondimeno essa rappresenta soltanto una piccola parte degli stati dell'essere. La nozione più vicina rimane la categoria scolastica dei trascendentali, oggetto di discussione con Noëlle Maurice-Denis. Realizzare l'unione del sé con il Principio divino, l'identità suprema secondo la formulazione dell'esoterismo musulmano, è propriamente la via dello Yoga alla ricerca della «non dualità» attraverso il «piccolo loto (nel centro vitale), dimora in cui è situata una piccola cavità [...] occupata dall'etere (*akāsha*)»[62]. Lo svolgimento avviene fra i due poli principiale e sostanziale della manifestazione[63]; «*Prakriti*», il polo sostanziale, è detto «*māyā*», la madre dalle forme transitorie, ciò che gli fa tradurre *maya* con illusione. La dimostrazione si concatena seguendo l'ordine della manifestazione, cioè secondo un processo logico e ontologico a un tempo; ogni polo sostanziale diventa principio per il grado inferiore. *Buddhi*, o l'«intelletto superiore»[64], costituisce il primo grado, che anima in seguito le facoltà interne ed esterne e le cinque funzioni vitali, mentre *Brahma* rimane «inespresso»: «Il mio essere sostiene tutti gli esseri, e senza che esso sia in loro, grazie a lui tutti gli esseri esistono»[65]. Dopo avere riaffermato l'eterodossia del buddhismo, un atomismo[66] che insegna la dissolubilità di tutte le cose e che ignora il quinto elemento, l'etere, egli analizza i diversi stati di *Ātma* nell'essere umano: la veglia, il sogno, il sonno profondo, e infine l'essere incondizionato al di là dell'essere. La via della liberazione grazie al supporto simbolico della conoscenza, il monosillabo sacro «Om», scomposto in «Aum» (ogni lettera corrisponde a uno stato), è poi descritto nella continuità degli stati e in funzione dell'evoluzione postuma dell'essere umano, secondo il grado di conoscenza raggiunto. Per l'anima non liberata al momento della morte comincia un viaggio dal cuore alla corona o sommità del capo, dove si opera il contatto con il raggio solare proveniente dal *Buddhi*, il sole spirituale; il cammino seguito intraprende la Via degli Antichi che si ferma al campo lunare o alla Via degli Dèi, al di là della corrente delle forme, per raggiungere un'immortalità virtuale. In ciò sta il limite che separa le concezioni religiose e gli stati mistici dalla vera conoscenza esoterica. Quando è abolita la distinzione fra lo stato e la conoscenza totale, allora, e solo allora, si può parlare di non dualità e di «Liberazione» ottenuta attraverso la sola conoscenza, al di là della salvezza. A quel punto il liberato vivente svolge anche funzione di maestro spirituale, di «*guru*».

Questo libro prosegue le dispute con i suoi amici cattolici sulle condizioni dell'esistenza corporea e sui limiti della visione religiosa; i riferimenti sono numerosi e precisi, dimostrando la sua buona conoscenza del sanscrito, benché siano tratti, come

[62] Questo tema era accompagnato da numerose citazioni tratte in particolare dalle *Chandogya Upanishad* e da accostamenti all'evangelico «granello di senapa», cfr. *Mt* 13, 31-32.

[63] Il dibattito con il gruppo di Maritain, sorto intorno ai concetti di essenza e sostanza, trova qui, secondo Guénon, il suo epilogo.

[64] La nozione di «intelletto superiore» non sembra presente in Shankaracharya, ma pare risalire al 1886; cfr. Krsnamisra, *Prabodha chandrodaya, or Rise of the moon of intellect: a spiritual drama. And Atma bodha, or The knowledge of self*, a cura di J. Taylor, Tookaram Tatya, Bombay 1886, pubblicato dalla Società Teosofica.

[65] *Bhagavadgīta* 9, 4-5.

[66] Egli assimilava questo tipo di atomismo a quello di Zenone di Elea e degli scettici greci.

s'è visto, da traduzioni note[67]. Egli utilizza Henry Thomas Colebrooke (1765-1837), *Essai sur la philosophie des Hindous* (1833)[68], Émile Sénart per la *Bhagavadgīta* (1922)[69] e George Thibaut (1848-1914), *The Vedânta-Sûtras with commentary of Shankarāchārya* (1890-1904)[70].

Il simbolismo della croce, pubblicato a Parigi nel 1931 dalle edizioni Véga[71] un anno dopo il suo arrivo al Cairo, riprende tale esposizione metafisica, basata anche in questo caso su una costruzione simbolica da lui già ampiamente trattata in una serie di articoli de *La Gnose*, pubblicati tra gennaio e giugno del 1911[72]. La dedica allo *shaykh* Elish El-Kebīr conferma, come già visto, la data del 1912 per la sua adesione al sufismo, ed è seguita da una premessa rivolta al mondo cristiano, che non capisce più la portata simbolica della croce o i grandi episodi della vita di Cristo, in quanto necessariamente i fatti storici sono conformi alla legge delle corrispondenze universali. Se i cristiani hanno il segno della croce, i musulmani ne posseggono la dottrina[73]. Oggetto di tale studio è la posizione centrale dello stato umano, considerato «l'espressione più completa dello stato individuale» nella molteplicità degli stati dell'essere. È insomma «l'uomo universale»[74], trattato nel senso dell'ampiezza e dell'esaltazione, che designa in tutte le dottrine tradizionali il simbolo della croce. Il centro costituisce il punto di comunicazione con gli stati superiori fino all'identità suprema. A livello cosmico, due croci qualificano da una parte lo spazio fra l'equatore e l'asse dei poli e dall'altra i punti solstiziali ed equinoziali; la parola divina è proferita dalle loro intersezioni. Le corrispondenze con il *Vēdānta*, applicate per analogia inversa alla creazione divina, analizzata a partire dal caos (l'oscurità, «*Tamas*»), seguono un ordine ascendente mentre l'opera precedente descriveva la manifestazione a partire dal «*Purusha*» (Principio attivo), una vibrazione dell'etere. *Purusha* è paragonato allo Spirito aleggiante sulle acque e *Prakriti* (Principio passivo) alla superficie acquea; questi accostamenti portano a una rappresentazione geometrica dello spazio[75]. L'asse centrale, l'«Albero al cen-

[67] L'indologo Jean Filliozat, *art. cit.*, scrive che questo lavoro alquanto tecnico rivela in lui una buona conoscenza dei testi, ma non permette di giudicare le sue qualità di traduttore.

[68] Cfr. Henry Thomas Colebrooke, *Essai sur la philosophie des Hindous. Traduits de l'anglais et augmentés de textes sanskrits et de notes nombreuses par G. Guillaume Pauthier*, Firmin-Didot, Parigi 1833.

[69] Cfr. la *Bhagavadgītā*, nella trad. fr. dal sanscrito; riporta una *Introduzione* di Émile Sénart, Bossard, Parigi 1922.

[70] Cfr. Sankarācārya, *The Vedânta-Sûtras*, Clarendon Press, Oxford 1890-1904. Queste informazioni le ho ricevute da un guénoniano sanscritista, René Allar. Émile Sénart aveva pubblicato sul buddhismo negli *Annales du Musée Guimet*, e aveva dato alle stampe una traduzione della *Brihad Aranyaka Upanishad*, Les Belles Lettres, Parigi 1934.

[71] Guénon era partito per il Cairo in compagnia di Mary Shillito (cfr. *infra*) per cercare dei manoscritti da pubblicare con la nuova casa editrice.

[72] Cfr. R. Guénon «La prière et l'incantation», «Le symbolisme de la croix», *La Gnose*, gennaio 1911, febbraio-maggio e giugno 1911; nello stesso periodo Aguéli pubblicava le sue traduzioni.

[73] La formula è presa a prestito da un «dignitario» musulmano; cfr. idem, *Il simbolismo della croce*, cit., p. 32, nota 2.

[74] L'uomo universale era assimilato all'Adamo rigenerato di cui parla san Paolo.

[75] Cfr. Jeannine Fink-Bernard, *L'Apport spirituel de René Guénon*, Dervy, Parigi 1996, p. 34-s., ha rilevato delle ambiguità nell'uso fatto da Guénon di «*Purusha*» e «*Prakriti*»; cfr. *infra*.

tro» è anche «Albero della Vita» situato in mezzo al Paradiso terrestre, ed è croce di Cristo. Il legno dello strumento della Redenzione è ricavato, secondo una leggenda medievale, dall'albero della conoscenza del bene e del male, causa della caduta. L'insistenza sullo sdoppiamento, riprodotto nella presenza dei due ladroni ai lati della croce del Redentore, sottolinea la continuità fra gli stati, secondo una legge che Cristo ha compiuto senza abrogare[76]. Una serie di cerchi concentrici simboleggia lo spazio orizzontale il cui punto centrale, paragonato al «motore immobile» di Aristotele o al «luogo invariabile della Tradizione estremo orientale», è anche il cuore dell'uomo universale, luogo da cui passa la verticale celeste. Quanto alla rappresentazione elicoidale del tempo, il simbolismo del serpente attorcigliato attorno all'Albero della vita è evidente. In più, il simbolismo del tessuto a partire dai «*sutra*» indù offre temi interessanti; invece, l'atto risolutivo della lancia del centurione che trafigge il cuore del Redentore, centro del piano divino, associato al calice nella leggenda del Graal, tema che aveva alimentato lunghe discussioni su *Regnabit*[77] nel 1925, non viene ripreso.

Gli stati molteplici dell'essere, pubblicati l'anno seguente per lo stesso editore e nella stessa collana, portano a compimento la sua esposizione dottrinale, considerata in seguito nelle diverse angolazioni convergenti della storia, nelle categorie del pensiero filosofico e religioso, nella matematica e nel simbolismo. La posizione centrale dello stato umano ha senso solo per noi, nella molteplicità dei possibili; l'infinito e la possibilità sono in realtà indistinti, la seconda contiene le possibilità della manifestazione come non-manifestazione, al di là dell'essere, di cui lo zero, distinto dal nulla, è una delle massime rappresentazioni simboliche[78]. Il non essere è lo zero metafisico e si afferma nell'unità dell'essere come il silenzio, che nella parola è figura dell'inesprimibile. Oltre all'apporto di Leclère, all'elaborazione di queste nozioni hanno contribuito gli occultisti, tra gli altri don Paul Lacuria (1806-1890) che aveva pubblicato nel 1844 *Les Harmonies de l'être exprimées par les nombres*; l'opera era stata ripresa nel 1894 dalla *Haute science*, la rivista di Matgioi precedente *La Voie*, ripubblicata nel 1899[79]. Tali stati della non manifestazione assicurano la continuità dell'essere; l'analisi di determinati stati di sogno lascia vedere il tipo di legame esistente tra il soggetto e le forme della manifestazione sottile. Egli commenta in questi termini un passaggio di Tchoang-Tseu, che s'interroga sulla vera natura del risveglio: «L'individuo che, nel corso del suo sogno, partecipa in modo

[76] Cfr. *Mt* 17, 5; il verbo «adempiere», o uno di significato equivalente, appare 288 volte nella Bibbia, e un terzo lo si trova nel Nuovo Testamento; cfr. *Concordance de la Traduction Œcuménique de la Bible*, a cura dell'Association oecuménique pour la recherche biblique, Éditions du Cerf-Société biblique française, Parigi 1993.

[77] Cfr. R. Guénon, «Le Sacré-Cœur et la légende du Saint Graal», cit.

[78] Egli vi riprende in parte le sue precedenti dimostrazioni, in particolare da un articolo de *La Gnose*, luglio-agosto 1910.

[79] Cfr. don Gaspard (Paul-François-Gaspard Lacuria), *Les Harmonies de l'être exprimées par les nombres, ou les Lois de l'ontologie, de la psychologie, de l'éthique, de l'esthétique et de la physique expliquées les unes par les autres et ramenées à un seul principe*, Guyot, Lione 1844; fu pubblicato nel 1847 con il suo vero nome; la riedizione del 1899 era curata da René Philipon per la collana Bibliothèque Rosicrucienne presso la Librairie Chacornac.

attivo all'azione che in esso si svolge [...], rappresenta dunque una parte della modalità extracorporea del suo essere corrispondente attualmente allo stato della sua coscienza chiaramente manifestata [...]. È tuttavia evidente che nello stesso tempo egli "recita" anche tutte le altre parti [...]. Inoltre, poiché i vari elementi del sogno non esistono che grazie a lui, si può dire che essi sono reali in quanto partecipano alla sua esistenza»[80]. La coscienza è la ragione d'essere dello stato umano, grazie alla quale egli partecipa alla coscienza universale, al sovracosciente, punto d'incontro fra l'intelletto e il piano individuale e non del subcosciente, come vuole l'ultima tendenza modernista. Pertanto la vera conoscenza, riaffiorando dal campo dell'incondizionato, supera la coscienza, e in ciò risiede la vera libertà dell'uomo: «Laddove non c'è dualità, necessariamente non vi è alcuna tensione» nella intelligibilità universale.

[80] R. Guénon, *Gli stati molteplici dell'essere*, cit., cap. 6, «Considerazioni analogiche tratte dallo studio dello stato di sogno», p. 57-58. Il brano rimanda ai suoi corsi di psicologia e preannuncia gli attacchi successivi contro le interpretazioni psicanalitiche.

Capitolo V

Il tempo delle tribolazioni e l'installazione nell'islam

A furia di vivere diversamente da come si pensa, si finisce per pensare come si vive, ma come sfuggire all'insidia? La domanda sorge nei lettori acquisiti cammin facendo, risoluti ad applicare un senso spirituale alla loro vita; di fatto, anch'egli si scontra con la diffidenza delle istituzioni, con la continua ostilità di taluni e con la dominante incomprensione del pubblico. Il destino, poi, farà il resto; la morte della moglie Berthe Loury nel gennaio 1928, seguita sei mesi dopo la morte di zia Duru, scioglieranno i suoi ormeggi parigini, rendendo necessario un cambiamento di vita e possibile una installazione definitiva al Cairo.

Alcuni associano la sua critica radicale all'Occidente alla necessità di rompere con la vita urbana e con la società industriale. Questi troveranno rifugio nelle reti degli intellettuali o in comunità, spesso effimere, di artisti o artigiani[1]. È il caso di Pierre Georges, un corrispondente a lui molto vicino, che sull'esempio di Paul Gauguin (1848-1903) tenta di stabilirsi con alcuni amici guénoniani in Oceania; l'impresa fallirà ben presto e il suo autore abbraccerà in seguito l'islam stabilendosi in Marocco. Altri fanno ritorno alla religione dei padri o cominciano a guardare a «Oriente»; altri infine tentano di accedere a una conoscenza esoterica sfuggente e interrogano l'autore che li ha destati sulle condizioni e sulle vie di accesso possibili per ottenere una iniziazione tradizionale. Il quadro d'insieme non è privo delle critiche che lo stesso Guénon ha dovuto affrontare pubblicamente, con decine di articoli di chiarimento e, in privato, con una mole di corrispondenza il cui ritmo certo non rallenterà dopo la sua installazione in Egitto[2].

La difficile ricerca di un nuovo equilibrio

Fra le rotture che segnano la sua vita personale, la morte di Abel Clarin de La Rive, nel 1914, lo priva di piazza pubblica di discussione; nondimeno, per suo tramite egli aveva mantenuto i contatti con l'ambiente antimassonico, in particolare

[1] Oltre alle imprese «guénoniane» (cfr. *infra*) e alle comunità di artisti e artigiani come quella di Gleizes a Moly Sabatha (nell'Isère), ci furono altri tentativi di questo tipo. Fra i più noti quello di Lanza del Vasto, discepolo di Mohandas Karamchand Gandhi (1869-1948), che era stato in relazione con Gabriel Marcel (1889-1973). Dopo la guerra, egli darà vita alla Comunità dell'Arca e pubblicherà nei *Cahiers de symbolisme chrétien* anche una recensione a René Guénon, nel 1950.

[2] Egli aveva cura sempre scrupolosa nel rispondere ai suoi corrispondenti, era un'attività che lo occupava per buona parte del tempo.

con Olivier de Frémond (1854-1940) che al tempo dirigeva il comitato antimassonico della Loire-Atlantique, e che intratterrà con lui un carteggio molto fitto anche dopo la sua partenza al Cairo e fino alla seconda guerra mondiale. Frémond appartiene alla «Societé des Antiquaires de l'Ouest», e come molti aristocratici rurali aveva cercato nei simboli dei monumenti e delle tradizioni popolari tematiche risolutive contro il mondo moderno; in quel contesto aveva conosciuto Charbonneau-Lassay, le cui intrepretazioni in materia di simbologia cristiana negli ambienti ecclesiastici erano al tempo autorevoli quanto quelle di Guénon. Egli funge da mediatore[3] con tali ambienti. Frémond aveva collaborato anche alla *Revue internationale des sociétés secrètes* di monsignor Jouin, che nel 1912 aveva raccolto il testimone delle pubblicazioni d'attacco contro il «giudeo-massonismo», offrendo ampio spazio all'occultismo. Le informazioni trasmesse a Parigi, e poi inviate al Cairo, sull'evolversi delle polemiche fra la Chiesa e la massoneria e sugli attacchi personali di cui era oggetto, sono preziose per l'ex redattore de *La France antimaçonnique*. Egli continua, in realtà, a rispondere pubblicamente a quegli attacchi, nei suoi articoli o nelle recensioni per *Le Voile d'Isis*, e ciò contro il parere dell'editore Chacornac che non ne vede l'utilità e ne calcola gli inconvenienti. L'autore de *La crisi del mondo moderno* tiene «sotto tiro» alcuni redattori della rivista come Henri de Guillebert des Essarts o Raymond Dulac (1903-?), ed elabora le sue risposte in collaborazione con Frémond, che rimane convinto della sua ortodossia cattolica e della possibilità di ricondurlo sulla buona strada. Guillebert aveva lanciato, nel 1928, una offensiva antioccultista che era sfociata in un documento «palladista»[4] in linea con Léo Taxil (Gabriel Jogand-Pagès, 1854-1907), il *Gennaith-Mengog* attribuito a *rabbi* Eliezer (?), studiato negli anni 1910 da un militante, un certo Le Chartier (1853-1912)[5], prima di trasmettere il manoscritto a Clarin de La Rive, che lo aveva dato a Guénon. Questi, come i cattolici della *Revue internationale des sociétés secrètes*, rimane nella convinzione che la faccenda Taxil nasconda altre manipolazioni e che Le Chartier e il suo testo di «pornografia erudita» sia il centro dell'operazione[6]. Egli identifica in Le Chartier un agente cosciente delle forze del male, della «controiniziazione»; il suo esempio lo aiuta a teorizzare ne *Il Regno della Quantità e i Segni dei Tempi* l'azione motrice di questa forza negativa lungo la discesa del ciclo. Tuttavia, prima, egli ritiene fondamentale denunciare nei suoi articoli di risposta, principalmente fra il 1929 e il 1933, i collaboratori di monsignor Jouin, definiti «antimassoni alquanto bizzarri». Ogni attacco contro la sua persona mira di fatto alla «Tradizione» stessa, come conferma ancora nel 1950 una lettera a Louis Cattiaux: «È assolutamente vero che vi sono sempre stati numerosi attacchi di ogni tipo con-

[3] Guénon adottò frequentemente il sistema dello scambio epistolare a tre.

[4] Si tratta dell'*affaire* Diana Vaughan, la fantomatica «Somma Sacerdotessa» luciferina della massoneria. Guillebert des Essarts aveva firmato i suoi primi articoli con lo pseudonimo di *Armilous*; aveva convinto mons. Jouin a lanciare un supplemento occultista nella sua rivista antimassonica.

[5] Cfr. M.-F. James, *Ésotérisme et Christianisme autour de René Guénon*, cit., p. 338-346.

[6] Cfr. Marcel Clavelle, *Alcuni ricordi su René Guénon e la rivista «Études Traditionnelles» (dossier confidenziale inedito)*, trad. it., L'Arcano, Roma 2007, p. 34-35; cfr. pure M.-F. James, *Ésotérisme et Christianisme autour de René Guénon*, cit., p. 338-346.

tro di me, e che ancora vi siano [...] tutto questo non mi può toccare personalmente. Se disgraziatamente non posso lasciar correre è perché in realtà non sono io a essere preso di mira [...] ma quello che sono chiamato a rappresentare, nel bene e nel male; solo per questo mi sento obbligato a rispondere come faccio, e questa sorta di difesa, come molte altre cose, è parte integrante del mio lavoro, che non ha decisamente niente in comune con il lavoro dell'"uomo di lettere" [...]. È vero che alcuni personaggi di cui lei mi parla possono sembrare in sé piuttosto insignificanti, ma altrettanto non si può dire di ciò che li corrode, il più delle volte a loro insaputa, dato che lei stesso parla di imprese sataniche»[7]. Chacornac disapprova simili polemiche ma quando l'autore de *Il Re del Mondo* assume la direzione, almeno intellettuale, della sua rivista, *Le Voile d'Isis*[8], Guénon gli fa sapere che si tratta di una condizione *sine qua non* della sua collaborazione; le aggressioni scritte offrono il pretesto per gli attacchi psichici che egli subisce regolarmente. Jean Reyor, che era stato incaricato dall'editore di sondare Guénon sulla natura della sua collaborazione, offre alcuni chiarimenti in *Alcuni ricordi su René Guénon e la rivista «Études Traditionnelles»*; egli aveva organizzato un incontro con Georges Tamos (Georges-Auguste Thomas, 1884-1966), che si prenderà cura della parte amministrativa e assumerà l'incarico di caporedattore[9]. Tamos, che sta esclusivamente dalla parte dell'esoterismo cristiano, ha anche poteri di *medium*, e Guénon chiede il suo aiuto per identificare gli autori degli attacchi psichici subiti. Allo stesso modo, la presunta rottura con le fonti orientali dopo la pubblicazione de *Il Re del Mondo*, è stata descritta da Tamos: «All'epoca mi dilettavo con esperienze di psicometria (misurazione dei fenomeni psichici), cosa che il nostro amico non ignorava. Un giorno addirittura, a casa sua, mi diede un tagliacarte proveniente dalle Indie e mi chiese di psicometrizzarlo. La visione mi trasportò nelle Indie, o meglio nel Bengala, in un palazzo che [parola illeggibile]. Vidi un personaggio piuttosto avanti negli anni che descrissi ugualmente. Questi intratteneva scambi epistolari con un amico comune, ma i loro rapporti erano cessati bruscamente, ed egli non ricevette più lettere dall'India. L'interruzione di ogni relazione corrispondeva alla pubblicazione de *Il Re del Mondo*, libro scritto da Guénon. Ho sempre pensato che la stampa di questo libro avesse messo fine a ogni sua relazione proveniente da Oriente; può essere che le informazioni date da R.G. fossero state giudicate da quelli non perfettamente rispondenti alla realtà: del resto, R.G., dopo quel periodo, non scrisse più niente sull'India [la frase si interrompe]»[10]. Non si tratta della visione segnalata da Reyor in *Alcuni ricordi su René Guénon e la rivista «Études Traditionnelles»*, in cui un uomo alzava un velo davanti agli occhi[11]; tuttavia, a quella riunione, che era come

[7] Lettera del 10 ottobre 1950; è l'ultima di ventitré lettere (il carteggio ha inizio nel 1947 e nell'insieme verte sul progetto di pubblicazione di L. Cattiaux, *Le Message retrouvé*, cit.).

[8] Dopo la scomparsa di *Vers l'unité* e la rottura con *Regnabit*, come vedremo più avanti, Guénon era nuovamente alla ricerca di una piazza pubblica di discussione.

[9] Gli articoli di Guénon sfuggivano al suo controllo.

[10] Lettera di Georges Tamos a P. Chacornac, 26 ottobre 1954 (Fondo Chacornac).

[11] Cfr. M. Clavelle, *op. cit.*, p. 15. Clavelle afferma di essere stato testimone di fenomeni straordinari di quel tipo, nell'appartamento di Guénon, rue Saint-Louis-en-l'Ile; cfr. T. Grangier, «Souvenirs sur René Guénon», cit., in cui l'autore riferisce che nel 1926 egli affermava di essere perseguitato da influenze malefiche.

al solito il sabato pomeriggio in rue Saint-Louis-en-l'Ile, vi assistono Reyor, Genty e altri (Tamos non ricorda i nomi). Questa ipersensibilità sarà nuovamente espressa in occasione di nuove insidie, durante la sua collaborazione a *Regnabit*.

Come abbiamo visto, il progetto del fondatore, padre Félix Anizan O.M.I., rientra nella continuazione delle attività dello Hiéron di Paray-le-Monial; egli insiste sul senso intellettuale della devozione al Sacro Cuore. Le pubblicazioni mettono il simbolismo al centro delle sue preoccupazioni; egli pubblica nel 1925 *Le Centre du plan divin*[12], titolo che a Guénon poteva solo piacere, e nel 1927 *Précis de Vérités premières sur le Rayonnement intellectuel du Sacré-Cœur*, che associa il simbolo del cuore con il centro geometrico dell'universo sovrastato dalla croce di Cristo, mentre l'uomo occupa il centro della creazione[13]. Dal 1922, Anizan si era aggiunto ai collaboratori di Charbonneau-Lassay, raccomandato dal cardinale Louis Ernest Dubois (1856-1929) e da altri religiosi come don Émile Hoffet (1873-1946)[14] interessati a una riflessione profonda sulla natura del simbolo, anche nella sua dimensione esoterica. Guénon li raggiunge nel 1925, dando alle stampe venti articoli fra i più elaborati, sull'universalità dei miti e dei simboli e sulle loro articolazioni, articoli che costituiscono l'ossatura della pubblicazione postuma *Simboli della Scienza sacra*. Egli figura sulla lista degli intellettuali cattolici garanti dell'impresa[15] e pubblica anche con la rivista dello Hiéron, *Le Christ-Roi*[16], così come figura anche tra i recensori in *Vient de paraître*[17]. Questa collaborazione finirà molto male. «Les centres spirituels» e «Le grain de sénevé» previsti per maggio e giugno 1927 saranno censurati, sotto la pressione di certi ambienti tomisti, spingendo l'autore a scrivere una nota addizionale in seguito alla loro pubblicazione negli *Études Traditionnelles* (1933 e 1949). Guénon interpreta quel rifiuto un segno della definitiva chiusura di Roma verso ogni esoterismo. Egli, in una lettera a Guido De Giorgio (1890-1957)[18], precisa: «Ho dovuto interrompere la collaborazione a causa di certe macchinazioni subite, provenienti dalla cerchia di Maritain», e aggiunge che gli studi simbolici affrontati sono materiali per un'opera in vista. In realtà, il

[12] Cfr. Félix Anizan, *Le Centre du plan divin*, Lethielleux, Parigi 1925.

[13] Dal XVIII secolo, la mistica del cuore associata a rappresentazioni geometriche aveva alimentato numerose speculazioni anche negli ambienti della massoneria «spiritualista», come riportano i manoscritti di François-Nicolas Noël (1812), conservati alla Bibliothèque Nationale Française, Département des Manuscripts.

[14] Sui rapporti fra Guénon e Charbonneau-Lassay, cfr. PierLuigi Zoccatelli, *Le Lièvre qui rumine. Autour de René Guénon, Louis Charbonneau-Lassay et la Fraternité du Paraclet. Avec des documents inédits*, Archè, Milano 1999. Don Hoffet rimarrà invischiato nella faccenda di Rennes-le-Château; si dice sia stato consultato in merito ai famosi manoscritti scoperti dall'*abbé* Saunière.

[15] In particolare, in compagnia del pittore Maurice Chabas (1862-1947) che egli frequentava regolarmente a Parigi.

[16] Cfr. R. Guénon, «Le Christ prêtre et roi», *Le Christ-Roi*, maggio-giugno 1927.

[17] A *Vient de paraître*, rivista d'ispirazione cattolica, fu introdotto da un amico del periodo occultista, Charles Grolleau (1867-1940), il quale, essendo persona in vista nel mondo letterario parigino, si era impegnato a far conoscere i suoi lavori.

[18] Lettera del 1° novembre 1927. De Giorgio, tradizionalista solitario (Guénon lo ricevette a Blois, fatto assai raro) fu legato a Julius Evola (1898-1974) e aveva ispirato la rivista *La Torre, foglio di espressioni varie e di tradizione una*, diretta da quest'ultimo e che uscì per dieci numeri, da febbraio a giugno 1930 (per un'antologia, cfr. *La Torre*, il Falco, Milano 1977). De Giorgio parteciperà in segui-

progetto di Anizan nel suo insieme dal 1923 è sospetto alla direzione dell'ordine religioso cui appartiene, come dimostrano le novanta pagine dattiloscritte del dossier, costituito dai suoi censori con le relative risposte[19]. A suo dire, non può esserci devozione al Sacro Cuore senza un fondamento dottrinale, il cuore vivente non costituisce un oggetto simboleggiato ma ne manifesta la realtà, rappresentata davvero con un simbolo reale e non «una realtà presa in senso figurato»[20]. Il «cuore simbolo» non è destinato a «portare Cristo alla persona che lo ama» ma alla persona stessa del Figlio di Dio e a questo titolo può essere oggetto di scienza che include tutti gli attributi di Cristo in quanto re, sacerdote e mediatore. I censori avevano giudicato «eccessiva» questa focalizzazione sul cuore per via di un'incomprensione della concezione dei simboli che, almeno su alcuni punti, è vicina a quella di Guénon. Con questi, la collaborazione diventava tuttavia compromettente e le relazioni tra i due si deteriorarono nonostante l'intervento di Charbonneau-Lassay[21]. La possibilità di una riduzione del cristianesimo al solo ruolo di trasmettitore della tradizione primordiale non può che inquietare i suoi amici, e Frémond si interroga sul significato di una lettera inviata a Charbonneau-Lassay e da questi comunicata, dove Guénon interpreta la sua esclusione da *Regnabit* come una presa di posizione antitradizionale da parte di Roma, catrastrofe imminente per tutto l'Occidente[22]. Di rimando, i *Carnets* del dottor Grangier[23], riferendo di una conversazione con Guénon, riportano i termini della rottura con Anizan: il direttore di *Regnabit*, su istigazione dell'arcivescovo di Reims, avrebbe reagito vivacemente all'affermazione della perdita da parte della Chiesa della tradizione iniziatica, esigendo il riconoscimento del primato di Gesù Cristo e le prove dell'esistenza di un centro iniziatico nelle Indie[24]. In risposta al tono minaccioso delle lettere, Guénon avrebbe risposto che lo si voleva soverchiare e il dottor Grangier commentò interpretando la

to, a partire dal 1934, al *Diorama Filosofico*, supplemento culturale de *Il Regime Fascista* di Roberto Farinacci (1892-1945). Gli articoli di De Giorgio sul *Diorama Filosofico* nel periodo 1934-1935 sono raccolti nel seguente volume: Marco Tarchi (a cura di), *Diorama. Problemi dello spirito nell'etica fascista: antologia della pagina speciale di Regime fascista diretta da Julius Evola*, Europa, Roma 1974; tutte le collaborazioni di De Giorgio al *Diorama Filosofico* (2 febbraio 1934-18 luglio 1943) sono state riunite in G. De Giorgio, *Prospettive della Tradizione*, Il Cinabro, Catania 1999.

[19] Il dossier è conservato presso gli Archivi Generali degli Oblati di Maria Immacolata, Roma; devo la loro consultazione a PierLuigi Zoccatelli.

[20] Nell'enciclica di Papa Pio XII, *Haurietis aquas in gaudio*, del 1956, è impiegata l'espressione dell'unione ipostatica: «Anche il cuore di Gesù, unito ipostaticamente alla divina persona del Verbo [...]»; così dando in parte ragione, trent'anni dopo, a don Anizan.

[21] Anizan scrisse a Charbonneau-Lassay nel settembre del 1928: «Sarei comunque contento che lei vedesse il signor Guénon, bisognerebbe che non si inasprisse», cit. in PierLuigi Zoccatelli, *Le Lièvre qui rumine. Autour de René Guénon, Louis Charbonneau-Lassay et la Fraternité du Paraclet. Avec des documents inédits*, cit., p. 17.

[22] Lettera di O. de Frémond a L. Charbonneau-Lassay, 8 gennaio 1928, in *ibid*.

[23] Pur con metodi e obiettivi diversi, Grangier e Pierre Winter (1891-1952), continuarono fino al 1952 le riunioni del gruppo accennato in precedenza: cfr. M.-F. James, *Ésotérisme et Christianisme autour de René Guénon*, cit.; i documenti si trovano alla Bibliothèque Nationale Française, Département des Manuscripts; la biblioteca del gruppo è in donazione all'Abbazia benedettina Sainte-Marie de La Source, a Parigi.

[24] In una lettera a Charbonneau-Lassay, in data 8 novembre 1936, Frémond precisava: «L'allontanamento di Guénon mi rassicura sull'ortodossia di don Anizan».

collaborazione come un tentativo di riannodare i fili di un esoterismo cristiano. La reazione dell'escluso era stata violenta al punto che nemmeno la moglie era riuscita a rabbonirlo. In verità, i drammi personali lo portano a cambiamenti di vita radicali perché egli li interpreta in relazione alla luce della vita spirituale, come segni del destino.

Il primo è la morte improvvisa per meningite della moglie, nel gennaio 1928, che lo getta in stato di prostrazione: «Uno straccio», lo definisce il dottor Grangier, ma poi aggiunge che aveva ritrovato presto il suo equilibrio, e che già una settimana dopo aveva cenato in sua compagnia, con Mario Meunier e François de Pierrefeu. Nove mesi dopo zia Duru, che in parte lo aveva allevato, muore a sua volta, lasciandolo solo con la nipote quattordicenne Françoise Bélile. Il corso scolastico che frequenta a Saint-Louis-en-l'Ile la respinge, giudicando sconveniente la situazione familiare, per cui ella si separa dallo zio, che insegna filosofia nella stessa struttura. La madre della ragazza aveva reclamato il ritorno della figlia e Guénon si era sentito lacerare all'idea di questa nuova separazione[25]. Con il loudunese Charbonneau-Lassay, che conosceva la famiglia, e anche con Guido De Giorgio, confida la sua ribellione che lo porterà a lasciare Parigi: «La mia miserabile cognata ha fatto irruzione qui mercoledì scorso, e ha portato via sua figlia in condizioni assolutamente rivoltanti [...] ero circondato, senza che me ne rendessi conto, da un'autentica rete di spionaggio e tradimenti. La cosa più terribile è che la stessa ragazza faceva il doppio gioco [...] e adesso che so tutto, non la vorrei per niente al mondo; posso dire davvero di avere nutrito una serpe in seno [...] provo un grande disgusto e uno scoramento che oltrepassa ogni immaginazione»[26]. A De Giorgio descrive, il 12 gennaio 1929, le peripezie giudiziarie della faccenda, dopo avere trasmesso al suo avvocato le lettere della cognata: «È evidente che quella disgraziata squilibrata non agisce in coscienza, ma è spinta da tutti i suoi parenti e anche dai preti». Egli poi la collega alla faccenda di *Regnabit*: «A vedere tutto questo, non posso non pensare alle lettere d'ingiurie e minacce che ho ricevuto circa un anno fa da *Regnabit*; senza dubbio, non c'è alcun legame diretto fra le due cose [...], ma sono entrambe manifestazioni della stessa mentalità settaria e odiosa». Egli torna sulla sua interpretazione il 23 marzo 1929: «Si è utilizzato il fanatismo settario per scagliarla contro di me. Mi torna in mente la fine della storia con *Regnabit* [...] credo non sia troppo difficile indovinare da dove sia partito tutto ciò. Mi domando cosa può capitarmi, ancora; se avessi maggiore sopportazione, la cosa mi turberebbe meno; ma il mio organismo non può più resistere a questi colpi ripetuti». Infine, il 6 aprile, si lamenta di «strane malattie», contro cui ogni medicina si rivela inefficace, mentre la tesi del complotto è delineata in modo assai preciso: «Se lo scopo è quello d'impedirmi di continuare i miei lavori (e in fondo non può esserci altro dietro), devo riconoscere che vi si riesce molto bene, perlomeno in questo momento»[27]. In autunno, i *Carnets* del dottor Grangier confermano lo sgomento per la sua solitudine: «Non posso più

[25] Cfr. M.-F. James, *Ésotérisme et Christianisme autour de René Guénon*, cit., p. 294-s., che era entrata in contatto con Françoise, entrata nella vita religiosa.

[26] Lettera del 18 marzo 1929.

[27] Le lettere del 12 gennaio, 23 marzo e 6 aprile 1929 sono pubblicate in appendice a G. De Giorgio, *op. cit.*

vivere solo, non posso più lavorare. Mi è indispensabile una compagna»; egli invia allora, attraverso il canale del dottore, una domanda di matrimonio che non si risolverà[28]. La soluzione la trova invece nell'ufficio dell'editore Chacornac, dove incontra Mary Shillito (1879-1938), vedova di Hasan Farid Dina, un ingegnere egiziano patito di occultismo e morto in mare al ritorno dall'India nel 1928. Mary è l'ereditiera della fortuna di un «magnate delle ferrovie» americano, ed è interessata ai lavori del *blésois*[29]; con lei visita l'Alsazia, quindi soggiorna nel suo castello savoiardo di Cruseilles, sopra Annemasse, dove ritrova la salute e un certo gusto per il lavoro, come testimonia la corrispondenza con Hillel. Stando agli amici e ai frequentatori degli ambienti intellettuali e letterari parigini, ha intenzione di andare in India, ma i progetti della signora Dina passano dall'Egitto, dove si dirigono alla ricerca di testi esoterici sufi; la sua mecenate ha in mente di raccogliere i diritti di tutti i libri pubblicati allo scopo di fondare una casa editrice tradizionale[30]. Tamos ha affermato che era sua intenzione cercare i documenti appartenuti a «un certo Rosacroce, un personaggio che era morto qualche giorno prima dell'arrivo dei viaggiatori»[31]. Mary, piuttosto estrosa e con un interesse molto superficiale nei confronti dell'esoterismo, rientra da sola tre mesi dopo. Di conseguenza, essa modifica i suoi piani dopo avere sposato in seconde nozze un compositore filoesoterista, Ernest Britt (1857-?), poco favorevole alle idee di Guénon; la Librairie Véga viene ceduta al dottor Rouhier (1875-1968), che pubblica il *simbolismo della croce* nel 1931, nella collana L'anneau d'or, e poi *Gli stati molteplici dell'essere* nel 1932, ma in seguito interrompe le sue pubblicazioni[32]. Guénon annuncia ai corrispondenti il suo imminente ritorno a Parigi, ma è continuamente posticipato fino a quando informa Chacornac che la data è rimessa *sine die*; egli attenderà tuttavia le future nozze del 1934 per liberare il suo appartamento di rue Saint-Louis-en-l'Ile, recuperandovi libri e documenti di lavoro indispensabili. Nel frattempo, la sua situazione rimane alquanto precaria; passa da numerose camere d'albergo o in affitto nel quartiere della moschea Al Azhar[33], dove incontra lo *shaykh* Mohammad Ibrahim[34] che cambierà il corso della sua vita. Le loro relazioni si fanno sempre più strette e ne sposa la figlia, Fatma Hanem, proprio quando arrivano i soccorsi di amici dalla Francia (Reyor afferma di avere contribuito di persona a sollecitare tali interventi) migliorando le sue condizioni materiali; la casa

[28] Le note dattiloscritte delle riunioni del 15 aprile 1928 e del 30 novembre 1929 non erano state copiate perché ritenute troppo personali, esse tuttavia figurano negli Archivi della Bibliothèque Nationale Française.

[29] Cfr. P. Chacornac, *op. cit.*, p. 93. Hasan Farid si era alquanto impegnato per dilapidare la fortuna di Mary.

[30] Secondo Reyor, un primo progetto di viaggio in Egitto, in compagnia di Léon Champrenaud, non aveva sortito effetti. Cfr. M. Clavelle, *op. cit.*, p. 46.

[31] Lettera di G. Tamos a P. Chacornac, 26 ottobre 1954; la risposta è del 30 dicembre 1954 (Fondo Chacornac). L'informazione non figura in P. Chacornac, *op. cit.*

[32] Di Ernest Britt, Rouhier stampò *La Lyre d'Apollon* nel 1931. Egli aveva pubblicato sul *peyotl*, il fungo iniziatico.

[33] Cfr. P. Chacornac, *op. cit.*, p. 97-s.

[34] Alla moschea Seyidna el Hussein, secondo Chacornac.

del suocero li accoglie per un po', poi la generosità di un ammiratore inglese permette alla coppia di installarsi nei sobborghi di Duqqi, di fronte alle piramidi, in una casa che sarà chiamata «villa Fatma»[35]. Tre bambini arriveranno a dare stabilità alla sua vita: Khadjia, nata nel 1944, Leyla, nel 1947, e Ahmed, nel 1949, seguiti da un secondo figlio maschio postumo, 'Abd el-Wahed, nato nel maggio 1951; tutti i visitatori hanno riferito delle attenzioni che il padre aveva per i figli, e il carattere «disteso» della vita di famiglia. La moglie non portava il velo.

Il compimento

Nonostante rimanga nell'ombra della grande città del Cairo, dove non si riesce a rintracciarlo, continua a rivolgersi alle cerchie dei lettori e degli amici parigini e a un pubblico ben più ampio di «uomini del desiderio», principalmente francofoni. Di fatto, si confonde nella vita dei quartieri popolari: si veste con gli abiti tradizionali che da tempo gli egiziani «colti» hanno abbandonato, e parla con grande dimestichezza il dialetto arabo. Tuttavia non si trovano tracce di una sua partecipazione alle attività religiose comunitarie, alla preghiera o alla recita del *dhikr* (la preghiera d'invocazione dei sufi), a parte un'unica eccezione; soprattutto, si astiene dall'effettuare il pellegrinaggio della Mecca, che costituisce uno dei pilastri della fede islamica (sua moglie lo farà). Evita accuratamente l'ambiente intellettuale francese del Cairo, se si esclude Valentine de Saint-Point (1875-1953), poetessa e scrittrice assai famosa nel primo dopoguerra, la cui vita aveva fatto scandalo prima di diventare Rawyya Nūr ad-Dīn; egli, nei primi periodi di solitudine, le fa regolarmente visita[36]. Da rilevare che egli abbandona il proprio nome per acquisire quello di Abdel Wahel Yahia[37], ma quando firma produzioni letterarie egli abbandona il nome acquisito per usare il proprio cognome originale, con l'eccezione di quattro articoli in arabo scritti per la rivista tradizionalista *Al-Maarifah* (1931) e di sette articoli in inglese per la *Speculative Mason*, firmati A.W.Y., pubblicati tra il 1935 e il 1938. Nel corso di una polemica con Guillebert des Essarts della *Revue internationale des sociétés secrètes*, coglie l'occasione per affermare la dissociazione fra il concetto di personalità e le idee tradizionali: «E poi, in fondo, siamo proprio sicuri che vi sia davvero al mondo qualcuno con questo nome?»; il mese dopo aggiunge: «Se continuiamo ad [...] avvelenarci con la "personalità di René Guénon", un giorno o l'altro finiremo per sopprimerla del tutto! Ma stiano tranquilli i nostri avversari, non avranno da guadagnarci nulla»[38].

[35] Si tratta di John Levi, che pubblicherà nel 1960 una versione in inglese de *L'uomo e il suo divenire secondo il Vêdânta*, nella traduzione di René Allar.

[36] Era pronipote di Lamartine e aveva pubblicato i suoi ricordi in *Egypte nouvelle après la mort de Guénon*; cfr. X. Accart, *L'Ermite de Duqqi. René Guénon en marge des milieux francophones égyptiens*, cit. La sua discrezione non implicava l'adesione alle tesi sviluppate dall'«eremita».

[37] Utilizziamo qui la traslitterazione di Chacornac che fa testo negli ambienti guénoniani (diversamente: 'Abd el-Wāhed Yahia).

[38] Cfr. R. Guénon, *Le Voile d'Isis*, ottobre e novembre 1931; articolo ripubblicato in *Études sur la franc-maçonnerie et le compagnonnage*, cit. Tutte le recensioni dal 1931 al 1933 sono dettate sulla base

Gli basta che la sua firma sia considerata «convenzionale». Jean Reyor conferma in *Alcuni ricordi su René Guénon e la rivista «Études Traditionnelles»* che egli considera la *Revue internationale des sociétés secrètes* «un covo di stregoni» adoratori di un dio dalla testa d'asino, cui aveva fatto riferimento in un articolo, «Sheth»[39]. L'idea di un complotto contro la sua persona, conseguenza della sua missione, continua a occupare un posto di rilievo nei suoi carteggi: «Chi ha sparso la voce del mio ritorno? La posta non è sicura», scrive a Louis Caudron nel novembre 1931, rimarcando come i trasmettitori delle influenze malefiche fossero incoscienti, e più avanti scrive: «Chacornac non è sufficientemente diffidente. Bisogna che mi astenga dal ritornare in Francia, come mi si chiede. Queste manovre sotterranee servono a bloccare gli attacchi contro di me»[40]. La diffidenza lo spinge a rifiutarsi di inviare fotografie perfino ad amici come il brasiliano Fernando Guedes Galvão[41]: «Quanto ai ritratti, esiste [...] un pericolo reale che finiscano nelle mani di persone malintenzionate; anche qui esistono persone, non so quante (europei o ebrei), che hanno cercato invano di procurarsi alcune foto mie; cosa ne volevano fare?». Marius Lepage (1902-1972), massone di Laval vicino a Guénon, si vede recapitare una lettera che dubita della sua buona fede: «Non esistono foto mie, c'è chi cerca di procurarsele in tutte le maniere»[42]. Egli lavora congiuntamente per identificare quelle forze del male che pure rasenta, e per perfezionare la sua teoria sulla controiniziazione, ritenuta autentico motore della storia, che sarà presentata in un testo scritto dopo la guerra, *Il Regno della Quantità e i Segni dei Tempi*.

Una pista seguita per caso in seguito a un incontro lo porta ad avvicinare uno strano personaggio: «Dietro Al Azhar c'è un uomo anziano che somiglia incredibilmente al ritratto di qualche filosofo greco, e che fa strani dipinti. L'altro giorno ci ha mostrato una specie di drago dalla testa d'uomo e con la barba, acconciato con un cappello di moda nel XVI secolo, con sei testine d'animali vari che gli escono dalla barba [...] questa figura somiglia, se non sbaglio, a quella pubblicata qualche tempo fa dalla *Revue internationale des societés secrètes*, nell'articolo "L'Élue du Dragon", in cui era presentata come fosse stata tratta da un vecchio libro, che non era segnalato, e ciò faceva dubitare alquanto sulla sua autenticità. Il colmo è che quest'uomo pretende di avere visto con i suoi occhi un animale di quella specie, e di averlo disegnato tale e quale»[43]. Le precisazioni fornite allo stesso Hillel in conse-

delle informazioni fornite da Frémond e Charbonneau-Lassay. Il Fondo Frémond, conservato negli Archivi familiari alla Merveillère, conferma il modello di scambio a tre, così frequente nella sua corrispondenza, e permette di misurare la serietà con la quale René Guénon raccoglieva informazioni, operando controlli incrociati fra i collaboratori della *Revue internationale des sociétés secrètes*.

[39] Cfr. R. Guénon, «Sheth», *Le Voile d'Isis*, ottobre 1931; Reyor era l'incaricato a Parigi della rassegna stampa.

[40] Lettera del 1° dicembre 1933.

[41] Fernando Guedes Galvão era un grosso proprietario fondiario tradizionalista, che aveva abbracciato l'islam e costituito attorno a sé un gruppo, con l'appoggio di Guénon. Cfr. lettera del 14 novembre 1946. Tuttavia, alcune sue fotografie erano apparse tempo prima sulla stampa.

[42] Lettera del 10 novembre 1949.

[43] Lettera a Hillel del 18 ottobre 1930. La *Revue internationale des sociétés secrètes* aveva pubblicato, nel 1929, «L'Élue du Dragon». L'11 aprile 1930 gli riferisce di un incontro mancato a Sohag, sulla strada per Luxor. Gli descrive anche le influenze malefiche rimaste nelle piramidi. Le ricerche

guenza di una esperienza personale, chiariscono simili interpretazioni: «L'unica cosa rimasta dell'antico Egitto è una magia molto pericolosa, di ordine alquanto infimo; del resto, ciò è da collegarsi, per la precisione, al famoso dio con la testa d'asino che altri non è se non Set o Typhon. Ciò sembra essersi rifugiato in particolare in determinate regioni del Sudan, dove avvengono cose davvero fuori dal comune»; dopo avere citato un caso di licantropia nella cerchia di un amico, ribadisce: «Per tornare al dio dalla testa d'asino, di sicuro vi sono collegate le storie di Le Chartier e dei suoi amici [...] oso dire che quasi certamente è quello il centro di tutte le cose nefaste che già sapete. Ho potuto verificare di persona che si utilizza il sangue di animali neri; a proposito, non ha mai riscontrato, da voi, manifestazioni in forma di tali animali? Sarebbe importante per me saperlo»[44]. Anche Reyor in *Alcuni ricordi su René Guénon e la rivista «Études Traditionnelles»* allude ad attacchi materializzati contro la sua casa o contro la sua persona, pare che gli fossero rimasti sul collo i segni del morso di un orso nero. Non identificando mai gli «agenti della controiniziazione» fra i membri del clero, si accontenta di denunciarne la «deviazione»: «nel condannare tutto ciò che ha a che fare con l'esoterismo, Roma in realtà pronuncia da sé la sua condanna, perché così provoca la definitiva rottura con il centro»[45]; il suo passaggio attraverso l'occultismo gli ha lasciato qualche traccia. Teder, al momento della faccenda Papus, o Johanny Bricaud, successore di Boullan, sul quale Guénon si domanda, ne *La France antimaçonnique*: «Forse il dottor Johannès [...] ha ereditato un certo demone familiare che, prendendo a prestito vari nomi [...] ha avuto e ha ancora un ruolo di primo piano in certe apparizioni e rivelazioni di ordine decisamente sospetto»[46]. Al Cairo è convinto che la polizia lo sorvegli, cosa in sé non del tutto falsa, ma arriva a sospettare perfino di uno dei suoi amici più fedeli, accusandolo di aprirgli la corrispondenza, al punto da arrivare a rompere definitivamente con lui[47].

Il Regno della Quantità e i Segni dei Tempi è pubblicato per i tipi di Gallimard dalla Nouvelle Revue de France ed è la prima opera della collana Tradition diretta da un amico fedele, Luc Benoist (1893-1980)[48]. Questa segna una tappa importante per la sua strategia editoriale; durante la guerra il manoscritto verrà inserito nella valigia

archeologiche di Schwaller de Lubicz (1889-1961) all'interno di quei siti gli provocavano una certa diffidenza. Schwaller, figura di rilievo di una egittologia avida di segreti, la cui moda a tutt'oggi perdura, era legato allo scrittore Oscar Milosz-Lubicz (1877-1939) e questi lo aveva eletto, per un certo periodo, suo erede spirituale.

[44] Lettera a Hillel del 22 aprile 1932. Hillel aveva richiamato, in risposta, il talento medianico di Tamos.

[45] Lettera a Hillel del 24 settembre 1933. Su mons. Jouin, della *Revue internationale des sociétés secrètes*, era convinto della sua buona fede, ma che fosse stato tratto in inganno dai suoi collaboratori.

[46] Il dottor Élouard Gesta, un fedele di Guénon che conosceva bene le società occultiste in generale e quella di Bricaud in particolare, era stato colpito dalle sue posizioni *a priori* (da una conversazione con chi scrive); era questo l'unico punto in cui non seguiva il suo maestro spirituale. Secondo la James, in qualità di Gran Maestro dell'Ordine Martinista, Bricaud aveva firmato «un'alleanza» con lo *shaykh* al-Alawi di Mostaganem: cfr. M.-F. James, *Ésotérisme et Christianisme autour de René Guénon*, cit.

[47] «La posta non è sicura»; questa frase nella sua corrispondenza ricorre come un *leitmotiv*.

[48] Conservatore dei Musei di Francia, svilupperà un approccio «guénoniano» all'arte; cfr. Luc Benoist, «La Cuisine des anges. Une esthétique de la pensée», *Revue universelle*, giugno-luglio 1930; Idem, *Art du monde. La spiritualité du métier*, Gallimard, Parigi 1941.

diplomatica romena[49] e il progetto sarà attuato da Jean Paulhan (1884-1968), a capo della collana Nouvelle Revue de France dopo la Liberazione. L'opera, come già visto, riprende i materiali raccolti fin dalla giovinezza e in quell'occasione si dichiara contento di aver potuto recuperare, per il suo lavoro, le casse di libri e di carte speditegli da Parigi per cura di Louis Caudron[50]. È un fatto che la ripetizione «ciclica» dei drammi della guerra offra alla sua narrazione una credibilità accresciuta e rafforzi le sue certezze[51]. L'opera costituisce l'esito del suo metodo, per cui al ragionamento storico discorsivo associa un approccio per cerchi concentrici e dati simbolici. Dopo avere posto le basi metafisiche dell'esistenza della materia nello spazio e nel tempo, ancora una volta a partire dalle distinzioni scolastiche, egli analizza i modelli con cui si manifesta la *materia signata quantitate*, dal mondo sottile alla progressiva solidificazione, precedente la dissoluzione ultima della fine del ciclo. Nelle «determinazioni qualitative del tempo», condizioni stesse dell'esistenza del mondo, si trova l'articolazione fra la quantità misurata e «ciò che la misura». Diversamente dal significato della storia che il pensiero critico aveva elaborato a partire dall'opera del precursore degli storici moderni, Giambattista Vico (1668-1740), circa la padronanza dell'uomo rispetto al suo destino, Guénon reinterpreta, alla luce della «Tradizione», i grandi avvenimenti e i miti della storia dell'Occidente[52]. L'obsolescenza della moneta gli pare significativa del processo di discesa ciclica, con la scomparsa dei simboli tradizionali attribuiti alle caste sacerdotali, come le monete celtiche che riportano segni accessibili ai soli druidi. I templari avevano ereditato un potere di controllo, e Filippo il Bello lo aveva svalutato dopo avere distrutto l'Ordine; in seguito rimane la sola quantità, che svanisce tra le mani degli illusi possessori, fino alla scomparsa finale del denaro[53]. L'episodio biblico di Caino e Abele, padri rispettivamente dei pastori nomadi e degli agricoltori[54], gli offre l'occasione per illustrare la complementarietà simbolica del tempo e dello spazio; colui che si è insediato nello spazio fonda le sue opere nel tempo dando vita all'arte dei costruttori, mentre la musica si attaglia al migrare nello spazio dei nomadi. Progressivamente, però, «il tempo consuma lo spazio [...] e, di conseguenza, nel corso degli anni, i sedentari assorbono a poco a poco i nomadi»; Caino continua a uccidere Abele, fino alla fine dei tempi. Infine il sistema chiu-

[49] Michel Vâlsan, diplomatico rumeno e discepolo di Guénon, fu il tramite.

[50] Lettere del 7 luglio e 11 agosto 1935, riferiscono del ricevimento e dell'arrivo delle casse ad Alessandria. Sgomberato l'appartamento parigino, Caudron conserverà a casa sua, ad Amiens, parte delle casse rimaste.

[51] Cfr. R. Guénon, *Introduzione*, in idem, *Il Regno della Quantità e i Segni dei Tempi*, cit., p. 11-18; egli riconferma tali avvenimenti, secondo la diagnosi pessimistica già presente in idem, *La crisi del mondo moderno*, cit.

[52] Cfr. idem, *Il Regno della Quantità e i Segni dei Tempi*, cit., cap. 19, «I limiti della storia e della geografia», p. 127-134.

[53] Sono le stesse conclusioni di Marx, ma per ragioni inverse. Il trionfo del materialismo storico avrebbe dovuto fare sparire il valore simbolico del denaro, perché privo di senso in un sistema di scambi fondati sul bisogno di ciascuno e non sul profitto. Dopo la guerra, l'inflazione aveva colpito la piccola borghesia e i Guénon ne erano stati toccati assai duramente.

[54] Cfr. *Gn* 4, 17-24; con la sua discendenza, Caino inventa la metallurgia e costruisce città; Tubalcain è detto «padre dei fabbri»; cfr. R. Guénon, *Il Regno della Quantità e i Segni dei Tempi*, cit., cap. 21, «Caino e Abele», p. 141-148.

so, solidificato del materialismo, si disgrega per mancanza di irrigazione dello Spirito, e la «Grande Muraglia» si fessura, facendo infiltrare influenze psichiche inferiori: le orde di Gog e Magog[55]. La psicanalisi[56] nel confondere «subcosciente» e «supercosciente» apre le porte a tali influenze, alcune sue interpretazioni portano il segno di un «autentico sacramento del diavolo»[57], parodia della trasmissione iniziatica. Chi ha analizzato il primo analista? L'approccio di Carl Gustav Jung (1875-1961) gli sembra ancora più pericoloso, per la contraffazione della spiritualità più simile alla magia che a pratiche rituali iniziatiche. Come s'è visto, egli attribuisce alla «controiniziazione» il ruolo di «motore invisibile» per la discesa di una entità, in Occidente personalizzata da Satana, allo stato attuale della manifestazione. Questa spiritualità alla rovescia si è infiltrata nei centri tradizionali e suggestiona la massa degli agenti incoscienti della sua opera distruttrice, preparatoria per la venuta dell'Anticristo. L'avvicinarsi di tali avvenimenti non deve fare dimenticare che «la grande parodia» non annuncia la fine del mondo ma la fine dell'ultima illusione. Questi accenti, sempre molto «alla De Maistre», rimandano alle preoccupazioni maggiori presenti nella sua opera scritta negli anni 1920: alla escatologia de *Il Re del Mondo*, ma anche da *Errore dello spiritismo*, dove è affrontata la questione della deviazione dei «residui psichici» rilasciati dai centri iniziatici scomparsi.

La metafisica del numero. Principi del calcolo infinitesimale e *La Grande Triade*[58] compaiono un anno dopo *Il Regno della Quantità e i Segni dei Tempi*, il primo nella collana Tradition, il secondo per la Table Ronde. I due testi si presentano come l'espressione compiuta dei vecchi temi trattati: il primo risale ai tempi dell'università, in linea con la sua formazione matematica, e il libro è pubblicato per la Nouvelle Revue Française[59] durante il periodo occultista, in un momento in cui l'influenza di Matgioi si fa importante per la dimostrazione dell'universalismo della tradizione. *La Grande Triade* mira invece a dimostrare la perfetta equivalenza tra il simbolismo cosmologico dell'Asia e quello utilizzato dall'ermetismo alla massoneria. Il ternario Terra-Cielo-Uomo che ha dato il nome a una società segreta cinese[60] pone l'uomo in posizione intermedia tra la perfezione attiva del secondo e la perfezione passiva del primo. Al termine dei «piccoli misteri» egli diventa

[55] Cfr. *ibid.*, p. 144. Gog e Magog indicano il Paese e le genti del male menzionati nell'*Esodo* e in *Ap* 20, 8. Il ponte fra lettura letterale e lettura allegorica era stato oggetto di una lettera a Vasile Lovinescu (1905-1984) del 10 novembre 1936: «Si dice che Gog e Magog siano popoli che vivono sotto terra, e che usciranno poco prima della fine dei tempi».

[56] Cfr. *ibid.*, cap. 34, «I misfatti della psicanalisi», p. 223-229.

[57] Cfr. *ibid.*, p. 224; egli cita in nota l'epigrafe all'edizione del 1900 di Sigmund Freud, *Die Traumdeutung* (trad. it. *L'interpretazione dei sogni*, Bollati Boringhieri, Torino 2006): «*Flectere, si nequeo superos, Acheronta movebo*» («Se non posso piegare gli dèi, smuoverò l'Acheronte»), tratta da Virgilio, *Eneide* 8 (VII), 312.

[58] Cfr. R. Guénon, *La metafisica del numero. Principi del calcolo infinitesimale*, cit.; Idem, *La Grande Triade*, cit.

[59] Abbiamo visto la serie di articoli de *La Gnose* che quella formazione gli ha ispirato.

[60] Anche in questo caso Matgioi è sua fonte principale, assieme a un tenente colonnello, B. Favre, *Les Societés secrètes en Chine. Origine. Rôle historique. Situation actuelle*, Maisonneuve, Parigi 1933. Allo stesso modo, un capitolo de *Il simbolismo della croce* si rifà quasi totalmente a Matgioi, *La via metafisica*, cit., cap. 22.

«uomo vero» al centro dell'«invariabile mezzo, come l'imperatore al centro del Ming Tang o il maestro massone fra la squadra e il compasso». L'asse verticale, sorta da questo primo centro ritrovato, apre l'accesso ai «grandi misteri» dove l'«uomo vero» si muta in «uomo universale», non condizionato, «*as Sakina*» in arabo, la «*Shekina*» della *qabbalah* ebraica, rappresenta il luogo centrale della «presenza», che è anche la «camera di mezzo» della simbologia massonica. Tutte queste equivalenze dimostrano l'universalità dell'iniziazione e la via per liberare gli stati molteplici dell'essere.

Per *La metafisica del numero. Principi del calcolo infinitesimale*, il modello della espressione matematica, disciplina non sospetta, permette all'autore di sottolineare una volta di più le contraddizioni delle scienze quantitative. Il numero ridotto a cifra non può distinguere tra finito e indefinito: le tematiche dello zero e del non essere sono riprese pari pari dalle opere precedenti. Egli conclude sulla scomparsa dell'oggetto delle dispute intorno alla natura del sistema di calcolo, quando si prendono in considerazione «i veri principi»; perdipiù, l'evidenza delle certezze lo conduce su tematiche che lo portano perfino a «chiamare in causa» il testo del *Tao te king*, che scrive: «Uno ha prodotto due, due ha prodotto tre, tre ha prodotto tutti i numeri» invece de «i diecimila esseri», giocando sul senso simbolico di questo numero che designa l'indefinito[61].

Di fatto, giova ripeterlo, per lui rimane secondaria la questione delle fonti e tutta la sua attenzione si concentra su ciò che può interessare la logica interna dell'opera, sia per le conseguenze sul piano della vita spirituale, e la sua esperienza può solo rinforzare questa certezza, sia per le correzioni di orientamento necessarie alla credibilità dei suoi libri, nella misura in cui ne potrebbero risentire.

L'esemplarità del suo percorso e la pluralità delle voci

La dinamica propria dell'opera solleva domande e vuole chiarimenti, tutto dipende dalle relazioni personali con uomini verso i quali Guénon mostra di avere fiducia[62]: la corrispondenza assai attiva, scambiata con essi fin dal suo arrivo al Cairo, chiarisce una volta di più il suo metodo di lavoro e i suoi obiettivi. Al centro di ogni domanda si trova la questione dell'iniziazione. Dove trovarla, e come viverla in rapporto a una pratica religiosa e ai modelli di pensiero intellettuali occidentali? Per prima cosa, l'obbligo di una pratica religiosa è affermato esplicitamente da Guénon solo nel dicembre 1947, in un articolo su *Études Traditionnelles*[63] – «Necessité d'un éxotérisme traditionnel» – in cui la cosa è data per scontata. Tuttavia, egli stesso avrà una vita rituale regolare soltanto dopo il suo tra-

[61] Cfr. Pierre Grison, «L'Extrême-Asie dans l'œuvre de René Guénon», *Cahiers de l'Herne*, «René Guénon», cit., p. 150. Così commenta l'autore dell'articolo: «Anche Matgioi ha tradotto correttamente».

[62] M. Clavelle, *op. cit.*, p. 29: «Formò, più tardi, una rete di legami psichici con qualcuno di quelli che gli erano più devoti».

[63] Il titolo *Le Voile d'Isis* era stato giudicato troppo occultista e il nome della rivista fu cambiato nel 1936.

sferimento al Cairo e Jean Reyor aveva dovuto insistere più volte perché la questione fosse affrontata pubblicamente[64]. I lettori di *Oriente e Occidente* avevano potuto riscontrare una certa diffidenza nei confronti dell'islam, evidentemente di pura e semplice convenienza, vicina a una posizione che vuole la Chiesa cattolica l'unica organizzazione religiosa «tradizionale». Amici in cui ripone la massima fiducia, come Frémond e Charbonneau-Lassay, e in particolare il secondo, non potranno capire il passaggio all'islam di un collaboratore della *France chrétienne antimaçonnique* o di *Regnabit*, e immaginano che egli abbia sposato una copta. Il primo incarica Gabriel Debien, professore di francese al Cairo, di informarlo sull'espatriato; Debien adempie alla missione e riferisce di uno «*shaykh*» europeo, vestito alla maniera araba, che vive «completamente in disparte dal mondo francese di qui, e anche da quello europeo». Sul suo matrimonio, basta il nome per distinguere una copta da una musulmana, «se la moglie è musulmana, non c'è dubbio: il signor G. ha dovuto convertirsi. Altrimenti, qui la vita di sua moglie non sarebbe possibile, soprattutto dall'avvento del movimento nazionalista – per il matrimonio contratto è divenuta francese, quindi potrebbe essere espulsa»[65]. Le voci si spargono e Guénon deve riaffermare instancabilmente la distinzione essenziale tra gli ordini exoterico ed esoterico, anzitutto ai suoi corrispondenti: «Non ho mai abbracciato la religione musulmana, in un momento più o meno recente come taluni vogliono far credere per ragioni che sfuggono alla mia comprensione [...] la verità è che sono legato a organizzazioni iniziatiche islamiche da una trentina d'anni, ciò che, evidentemente, è molto diverso»[66]. Il *qui pro quo* persiste; seguirà, una decina d'anni dopo, un articolo alquanto «personale» negli *Études Traditionnelles*[67]: «Si parla a volte di "conversione" e dei casi in cui questa parola [...] non possa applicarsi in nessun modo. Vogliamo parlare di quelli che, per ragioni di ordine esoterico o iniziatico, sono indotti ad adottare una forma tradizionale o un'altra, diversa da quella cui potrebbero essere legati per origine, e ciò solo perché questa non dà più possibilità di quel tipo e sia anche perché, semplicemente, l'altra offre loro, anche nel suo exoterismo, una base più adatta alla loro natura, e di conseguenza si rivela più favorevole al loro lavoro spirituale. Vi è in ciò, per chiunque si ponga da un punto di vista esoterico, un diritto assoluto». Certi uomini, ai gradi più alti della «realizzazione spirituale», possono basarsi indifferentemente su una religione o su un'altra, come nel caso di Ramakhrishna: «Chiunque abbia coscienza dell'unità delle tradizioni, sia per una concezione semplicemente teorica o sia, a maggior ragione, per un'attuazione effettiva, è necessariamente e proprio per questo "inconvertibile" a qualsiasi cosa»[68]. Tuttavia, sulla questione il dibattito fra i discepoli è proseguito, e tutt'oggi permane, a più di cinquant'anni dalla morte.

[64] Cfr. M. Clavelle, *op. cit.*, p. 50; notizia confermatami dall'autore durante una conversazione personale. Guénon aveva tergiversato a lungo prima di scrivere quell'articolo.

[65] Lettera di Debien a Frémond del 24 marzo 1937.

[66] Lettera a Pierre Collard, 1938, copia trasmessa dal ricevente.

[67] R. Guénon, «À propos des conversions», *Études Traditionnelles*, settembre 1948.

[68] Cfr. J.-P. Laurant, «La "non-conversion" de René Guénon», in Jean-Christophe Attias, *De la conversion*, Éditions du Cerf, Parigi 1998. Un testo pressoché identico si trova in una lettera ad Alain Daniélou del 27 agosto 1947: cfr. Alessandro Grossato (a cura di), *La corrispondenza fra Alain Daniélou e René Guénon. 1947-1950*, Olschki, Firenze 2002, p. 33.

Non meno di ottanta articoli, fra il 1931 e il 1950, sono dedicati all'iniziazione in generale e alla realizzazione spirituale che ne deriva; presentati come un corpo dottrinale, essi sono stati riuniti in una prima opera nel 1946: *Considerazioni sulla via iniziatica*, con introduzione dell'autore, seguita da *Iniziazione e realizzazione spirituale* (1952)[69], con prefazione di Reyor, concepita secondo le indicazioni di Guénon. Nel 1932 appaiono due articoli fondamentali: «Des conditions de l'initiation» e «De la regularité initiatique»[70], che stabiliscono le regole della trasmissione, per mezzo di riti specifici, di una influenza puramente spirituale nell'ambito di «organizzazioni regolari», ossia quelle che hanno conservato il deposito originario senza soluzione di continuità. Massoneria e compagnonaggio, per quanto degenerate, sono le sole società indicate come custodi del deposito. I numerosi chiarimenti che seguono rispondono alle obiezioni sollevate via via che si pubblicano i suoi articoli, e questo spiega come mai l'ordine delle opere non corrisponde a quello cronologico degli articoli. La delimitazione dei confini rispetto a quelli della religione, pure così vicini, figura sempre come una delle sue principali preoccupazioni. Per prima cosa, la confusione tra via mistica e via iniziatica, ereditata direttamente dai limiti della mistica cristiana, si è estesa ai filosofi e agli orientalisti moderni dell'India e al sufismo musulmano. L'errore più frequente della traduzione della parola «*moksha*» (liberazione) con «salvezza» è in proposito assai significativo; allo stesso modo, l'«attivismo» del sufi si oppone alla passività del mistico. Tutte queste prese di posizione non facilitano la ricerca dell'iniziazione, un percorso ancora più complicato a causa del divorzio fra la Chiesa cattolica e la massoneria. Anche in questo caso le circostanze sono decisive, interpretate come «segni dei tempi». Così ammette in una lettera a Fernando Galvão[71] in seguito alle difficoltà sopraggiunte all'interno, fra gruppi formatisi attorno ai suoi princìpi: «Per il collegamento a più organizzazioni, a patto che non vi sia fra di esse incompatibilità [...] mi pare si possa applicare un proverbio [...] "impara l'arte e mettila da parte" perché in mezzo all'attuale confusione qualcuno può davvero non sapere in tempo».

Frithjof Schuon[72], giovane alsaziano che vive a Parigi facendo il disegnatore di tessuti, nel 1924 aveva trovato nelle letture di Guénon la conferma dei suoi primi approcci all'Oriente indiano tradizionale. Egli si era rivolto a lui alla ricerca di una iniziazione e, poiché la risposta tardava, nel novembre 1932 aveva compiuto il viaggio a Mostaganem, in Algeria, dove era entrato in contatto con la *tarīqa* Alawiyya attratto dalla fama dello *shaykh* Mustafa al Alawi (1869-1934). Divenuto musul-

[69] Entrambi furono pubblicati per la prima volta per i tipi delle Éditions Traditionnelles. La questione riguardava soprattutto una disputa interna fra i lettori di Guénon.

[70] Cfr. R. Guénon, «Des conditions de l'initiation» e «De la regularité initiatique», *Le Voile d'Isis*, settembre 1932 e novembre 1932.

[71] Lettera del 12 novembre 1950. Il suo corrispondente brasiliano aveva tradotto nel 1948 *La crisi del mondo moderno* e pubblicherà un libro: cfr. Fernando Guedes Galvão, *René Guénon, un metafisico...*, Livraria Martins Editora, San Paolo (Brasile) s.d.

[72] Era nato a Basilea, da padre tedesco e madre alsaziana; la famiglia era cattolica ma non praticante. Mentre suo fratello era entrato nella Trappa di Scourmont (Chimay, in Belgio) nel 1926, egli, fin dall'adolescenza, era stato attratto invece dall'induismo. Cfr. Patrick Laude e J.-B. Aymard (a cura di), *Dossier H*, «Frithjof Schuon», L'Âge d'Homme, Losanna 2002.

mano con il nome di 'Isā Nur al Din [Nur-ed-Din] ('Isā = Gesù) e collegato a un rappresentante dello *shaykh* Adda Ben Tounes[73], sembra abbastanza facilmente, nel 1933, entra subito tra i sospettati della polizia locale, per cui rientra precipitosamente in Francia, dove trova la risposta di Guénon che gli consiglia la *tarīqa* appena lasciata. In occasione di un secondo viaggio, nel 1935, dopo la morte dello *shaykh*, egli ottiene dal suo successore, lo stesso Adda Ben Tounes, un documento che lo autorizza a esporre i fondamenti dell'islam agli occidentali desiderosi di aderirvi, documento che egli interpreta come il diploma (*ijaza*) di rappresentante (*moqadem*) dello *shaykh*[74], ciò che gli permette di fondare una nuova branca della *tarīqa* in Europa. La sua interpretazione fu ed è tuttora contestata; tuttavia, un fedele del maestro del Cairo, Jean-Louis Michon, convertitosi anch'egli all'islam e che in seguito andrà a ricoprire una carica ufficiale in Marocco nel campo della conservazione del patrimonio e nella promozione dell'artigianato, afferma – nel 2006 – la sua perfetta regolarità di trasmissione dal sito Internet «religioperennis.org», producendo come documento una lettera di Schuon del 12 febbraio 1933 a un amico d'infanzia, in cui descrive i vari incontri con lo *shaykh* al-Alawi, alquanto malato ma perfettamente lucido.

In ogni caso, può sembrare strano che Guénon non lo abbia indirizzato verso il suo maestro, dato che apparteneva alla sua stessa catena di trasmissione iniziatica (*silsila*)[75], e che invece abbia impegnato Reyor, senza sottoporre Mostaganem, dove aveva dei contatti, ad altri esami o domande, per indirizzare al nuovo *moqadem* tutti i lettori della rivista interessati a tale nuova possibilità. La corrispondenza con De Giorgio attesta che negli anni 1927-1930 è a conoscenza dell'esistenza di una branca della *tarīqa* riservata agli arabi e ai cabili di Parigi e dell'apertura a Mostaganem di un gruppo misto con europei, e ciò gli offre l'opportunità di esprimere la seguente nota restrittiva: «L'introduzione degli occidentali rischia di essere causa di deviazione»[76]. Egli ritorna sulla questione il 4 maggio 1928, in occasione dell'invio, sempre a De Giorgio, di una traduzione degli insegnamenti dello *shaykh* al-Alawi e di quelli della Tijaniyya di Christian Taillard: «Potrà vedere che questa confraternita, come molte altre, allo stato attuale sembri degenerata»; un amico del periodo occultista, Jean-Henri Probst-Biraben, intraprenderà invece con successo il viaggio a Mostaganem e farà pubblicare un avviso di «reclutamento» su *Le Voile d'Isis*[77]. Stando ad *Alcuni ricordi su René Guénon e la rivista «Études*

[73] Cfr. M. Sedgwick, «Traditionalist Sufism», cit.; Idem, *Against the Modern World. Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century*, cit.; e Thierry Zarcone, *Diogène*, n. 200, 2002.

[74] Sedgwick ha fatto un'analisi in senso inverso del documento: cfr. Idem, «Traditionalist Sufism», cit., p. 8.

[75] Cfr. *ibid.*, p. 7-8. Sedgwick è sorpreso nel constatare che anche in seguito invii sistematicamente a Schuon, e non a uno *shaykh* arabo, i postulanti occidentali per l'iniziazione sufi.

[76] Lettera del 31 dicembre 1927, pubblicata in G. De Giorgio, *op. cit.*, p. 275.

[77] Guénon dichiarò di avere verificato se a Mostaganem vi fosse andato realmente per qualcosa, e ricevette risposta negativa. Cfr. lettera a F.G. Galvão del 25 gennaio 1946. Dal 1928 Probst-Biraben pubblicherà suoi articoli su *Le Voile d'Isis*, dedicati in particolare all'influenza del sufismo nell'opera di Dante.

Traditionnelles», egli si dimostra nondimeno affascinato da questa opportunità, e si stupisce che il responsabile della trasformazione da *Le Voile d'Isis* a *Études Traditionnelles* non sia stato il primo a chiedere l'iniziazione[78]. Una lettera del 17 aprile 1935 conferma il suo appoggio incondizionato: «Le mie migliori felicitazioni per il nuovo titolo di Moqadem; l'avevo già saputo da Pr.»[79]. Schuon si mostra assai attivo, viaggia in Marocco dove ritrova Titus Burckhardt (1908-1984), un amico svizzero convertito all'islam che aveva aperto alcune *turuq* a Basilea, Losanna e Amiens, mentre pubblica i suoi primi articoli sull'islam ne *Le Voile d'Isis*. Un centinaio di lettori della rivista si erano avviati sulla via del sufismo, inviati quasi tutti ad Amiens, dove Louis Caudron, un commerciante benestante della città, aveva messo a disposizione del gruppo in formazione una sede. Questi era stato uno dei primi a rivolgersi al maestro intellettuale, alla ricerca di una iniziazione: «Sento tutta l'amarezza dell'assenza di una organizzazione iniziatica in Occidente. Preferisco credere che sia soltanto una lacuna temporanea. Ad Amiens siamo un gruppetto, [...] più preparati a un collegamento con un centro indù che con uno islamico»[80]. L'invito è accompagnato da note comprensive: «Capisco che come iniziato lei sia tenuto al segreto». Guénon risponde che una iniziazione indù può essere possibile soltanto sul posto e che vi rifletterà. Per quanto riguarda il sufismo, «niente è impossibile a priori». Egli si mostra poco entusiasta davanti alla evocazione di una soluzione massonica, rifiutando di influire sulle sue decisioni: «Per il sufismo Schuon è qualificato e disposto. Per la massoneria [gli consiglia di vedere l'amico che se ne occuperà da ottobre], le due non sono del resto incompatibili. Il clima europeo non è una difficoltà insormontabile, ma la via del sufismo è la più sicura e va più lontano»[81]. La legge musulmana accetta alcuni compromessi per i residenti in Paesi non islamici, mentre la Chiesa cattolica non accetta i massoni. Tuttavia, è riaffermata la necessità dei riti religiosi, qualunque sia la branca del sufismo scelta. Caudron invia il suo assenso il 28 maggio, e in una lettera del 19 agosto gli annuncia che aveva scritto a Schuon trattendendo a stento la sua gioia: «Ecco fatto! Dopo vent'anni di attesa, prima confusa e indecisa, eccomi infine detentore di questa preziosa influenza iniziatica». Il suo corrispondente lo dissuade dall'intraprendere il viaggio per il Cairo e tempera il suo ardore quando gli annuncia di essere prossimo all'illuminazione[82].

Una situazione simile si ritrova nelle risposte date per lettera al rumeno Vasile Lovinescu (1905-1984)[83], entrato in corrispondenza con lui da luglio, per il tramite della Librairie Chacornac: «Quanto all'indicare a qualcuno una via di "realizzazio-

[78] Cfr. M. Clavelle, *op. cit.*, p. 81. Secondo l'autore, del quale tuttavia conviene accogliere con prudenza le affermazioni, Schuon avrebbe affermato: «Sono Moqaddem. Bisogna islamizzare l'Europa» (*ibid.*, p. 80). Cfr. X. Accart, *Guénon ou le renversement des clartés. Influence d'un métaphysicien sur la vie littéraire et intellectuelle française (1920-1970)*, cit.

[79] André Préau, lettera pubblicata in P. Laude e J.-B. Aymard (a cura di), *op. cit.*

[80] Lettera del 26 ottobre 1934.

[81] Lettere del 17 novembre 1934 e 17 maggio 1935.

[82] Al tempo stesso, era rimasto colpito dal carattere essenzialmente religioso dei riti d'iniziazione.

[83] Lettere di Guénon a Lovinescu sono state pubblicate in R. Guénon, *Lettere a Vasile Lovinescu 1934-1935*, Edizioni Al-Hatamu Al-Dahabiyy, Cairo s.d.; e *Lettere a Vasile Lovinescu 1936-1940*, Edizioni Al-Hatamu Al-Dahabiyy, Cairo s.d.

ne", questa è una cosa che devo impormi rigorosamente di non fare: non posso accettare di "dirigere" nessuno, e neppure posso dare semplici consigli specifici, in quanto tutto questo esula completamente dal ruolo che mi compete»[84]. In questo senso egli aveva già dato alcuni «avvertimenti» ne *Le Voile d'Isis*, a causa della copiosa posta dei lettori, e alla fine della lettera aggiunge: «Del resto, lo ammetto, non immaginavo che mi sarebbe potuto capitare», affermazione ripresa poco tempo prima della sua morte in una lettera a Galvão: «Non ho mai preteso di essere "maestro" o "capo" di chicchessia, e del resto mi ritengo fortunato di non esserne mai stato costretto da una qualsiasi circostanza, perché non conosco disgrazia peggiore di quella di avere dei discepoli!»[85].

La questione dell'esoterismo cristiano occupa il resto del loro epistolario, particolarmente il tema della sopravvivenza dell'esicasmo a Monte Athos[86]: «Non ho potuto chiarire prima la questione, e mi domando se in esso non vi siano più che altro ricordi di un passato ormai lontano, e se qualche cosa sussista ancora per davvero»[87]. Una nota dello stesso tipo accompagna una lettera del 21 luglio a proposito della massoneria, per la quale non bisogna aspettarsi altro sul fronte delle istituzioni, perché la nozione di «realizzazione» è «oggi completamente perduta». Ma le considerazioni più significative seguono dopo una visita di Lovinescu a Monte Athos, dove questi era stato colpito dal carattere esoterico dell'iconografia sacra, suscitando in Guénon una risposta di quindici pagine, datata 3 settembre: «Soltanto, ed ecco il punto essenziale, [i monaci] hanno ancora conoscenza della portata autentica del simbolismo che vi è contenuto, per esempio dal punto di vista ermetico, oppure hanno conservato coscientemente soltanto il senso esteriore e puramente religioso?». Guénon riconosce che la disposizione dei luoghi sembra indicare una destinazione a sostegno di una influenza spirituale; perdipiù, la presenza dei sette asceti misteriosi, dei quali uno, il monaco informatore di Lovinescu, egli affermava di averlo incontrato, sembra indicare la presenza di un centro, ma cosa è rimasto? Come si viene reclutati? Che ruolo hanno gli anacoreti che vivono attorno ai monasteri? Per concludere con gli elementi negativi, Guénon menziona l'uso indifferente di più lingue nelle invocazioni e la possibile perdita dello stato ottenuto, forse indicativo del fatto è che si è sempre nel campo degli stati mistici religiosi. Per quanto la descrizione della «preghiera del cuore» sembri assolutamente tradizionale, egli tuttavia consiglia al suo corrispondente di non prendere decisioni troppo affrettate su un argomento così serio come l'iniziazione[88]. Il 14 ottobre, in risposta a una domanda senza dubbio più pressante, egli suggerisce: «Pensavo proprio al gruppo di Schuon, a proposito della possibilità di ottenere una iniziazione islamica anche in Europa»[89].

[84] Lettera del 19 agosto 1934.

[85] Lettera del 12 novembre 1950.

[86] Le tecniche della «preghiera del cuore» presentano caratteri vicini a quelli del sufismo. Cfr. Jean Gouillard (a cura di), *Petite Philocalie de la prière du cœur*, Seuil, Parigi 1979.

[87] Lettera del 24 giugno 1935.

[88] L'insistenza sull'umiltà e le leggende sul diavolo riferite da Lovinescu gli sembravano discutibili. Tuttavia, egli è interessato al dibattito incentrato sul Monte Athos, in quanto la preghiera del cuore era ancora praticata nel monastero di Neamt in Moldavia. Inoltre, Lovinescu lavorerà sul significato esoterico di un'icona di san Michele dello stesso monastero; l'informazione proviene da Radu Dragan.

Quanto al rivolgersi a un maestro del mondo arabo, occorreva prima imparare l'arabo, e in Africa del Nord le autorità francesi erano diffidenti. Lovinescu compie dunque il viaggio ad Amiens dopo una preparazione preliminare da Burckhardt, a Basilea, e rientra subito a Bucarest; nel rendere Guénon partecipe della sua soddisfazione[90], gli annuncia che era stato messo al corrente «dai signori Burck[hardt], Caudr[on] e Clav[elle]», e moderando l'impazienza del suo corrispondente nel voler avere «risultati», passa subito ai dettagli sulla vita del gruppo e sulle conoscenze comuni.

Dal 1936, dopo la morte dello *shaykh* al-Alawi, Schuon ha una visione in sogno e da questi viene investito della funzione di *shaykh*. Egli dirige dunque la sua *tarīqa* a Losanna, Basilea e Amiens[91].

Molti lettori e collaboratori degli *Études Traditionnelles* diventano così musulmani passando da Amiens, senza una lunga preparazione né una vera conoscenza, per alcuni nemmeno elementare, della lingua araba[92]. Sono della partita André Préau, René Allar, Jacques-Albert Cuttat (1909-1989), Luc Benoist, raggiunti nel 1936 da Michel Vâlsan, diplomatico rumeno già incontrato, che avrà in seguito un ruolo determinante[93]. Clavelle (Reyor) riporta in *Alcuni ricordi su René Guénon e la rivista «Études Traditionnelles»* di avere fatto notare a Guénon che tale tendenza non corrispondeva alla strategia considerata nei suoi primi libri, e di avere ricevuto questa risposta: «Non potevo, nei miei libri, considerare tutte le possibilità, ma non mi sono mai fatto delle illusioni su questo argomento. Del resto, da quando ne ho scritto certe porte si sono chiuse definitivamente, e ciò che ho fatto vi ha contribuito in una certa misura»[94]. Circostanze di sua vita personale, ancora una volta, avevano deciso, ma queste scelte hanno portato nuove problematiche e obiezioni provenienti «dall'interno».

[89] L'essenziale era ricevere l'influenza spirituale, del resto non doveva preoccuparsi (verosimilmente dell'allontanamento).

[90] Lettera del 14 aprile 1936 (in testa alla lettera figura un'invocazione in arabo).

[91] Titus Burckhardt si occupava più che altro dei gruppi svizzeri e Schuon di quello di Amiens, dove aveva trovato lavoro.

[92] In una lettera a Caudron del 23 febbraio 1936, Guénon raccomanda «massima prudenza nel reclutamento».

[93] Préau era funzionario francese alla Commission des Réparations e la sua conoscenza della lingua tedesca era preziosa per la cerchia guénoniana. Allar era belga ed era un correttore di bozze in tipografia. Cuttat apparteneva dal 1935 al corpo diplomatico elvetico, nel 1950 era Capo Protocollo della Confederazione.

[94] M. Clavelle, *op. cit.*, p. 82.

Capitolo VI

Dalla direzione intellettuale al consiglio spirituale

Dire il vero porta al dubbio su ciò che non è stato detto, e non risolve la questione della legittimità delle vie spirituali seguite. Fra le persone che godono della piena fiducia di Guénon, un posto particolare è riservato a Jean Reyor (Marcel Clavelle), ad Ananda Kentish Coomaraswamy (1877-1947) e a Charbonneau-Lassay, i tre che hanno contribuito in modo considerevole a plasmare l'opera nella sua forma definitiva e a smussarne qualche angolo. Tutti e tre hanno aderito alla visione globale di una tradizione primordiale e universale, da cui l'evoluzione storica ci ha allontanati ineluttabilmente. Reyor si era formato sulla lettura degli occultisti prima dell'incontro decisivo con il maestro di rue Saint-Louis-en-l'Ile, nel giugno 1928[1]. Charbonneau-Lassay, dal canto suo, pure in mezzo a tutte le burrasche, dal colpo di *Regnabit* all'evidenza lentamente maturata del suo passaggio all'islam, conserva una fiducia totale nei suoi orientamenti di fondo, eccetto la questione-chiave della preminenza di Cristo sulla quale rimanevano possibili non pochi equivoci, particolarmente dopo gli articoli di Guénon su «Cristo sacerdote e re» comparso sulla rivista dell'assai cattolico Hiéron di Paray-le-Monial (maggio-giugno 1927) e su «Il Verbo e il Simbolo», in *Regnabit* (gennaio 1926)[2]. Con Coomaraswamy siamo in presenza di un accademico «orientale», rientrato nella sua tradizione in seguito alla lettura di Guénon, e che, di rimando, gli fornisce determinati materiali necessari per una espressione moderna della cosiddetta tradizione orientale. Se Reyor ha aspettato un avallo da Guénon per scegliere una via spirituale in accordo con la «dottrina», per quanto egli sia stato una pedina principale nella «strategia» applicata agli studi tradizionali portatori di una «conclusione», Charbonneau-Lassay e Coomaraswamy non hanno mai affrontato la questione a livello personale; eppure, essi occupano un posto di riguardo nelle scelte di numerosi guénoniani che guardano all'esoterismo cristiano o al buddhismo.

[1] Cfr. *ibid.*, p. 8-9, in cui riferisce del suo stordimento dopo il primo incontro.

[2] Sui limiti di tale interpretazione, cfr. PierLuigi Zoccatelli, *Le Lièvre qui rumine. Autour de René Guénon, Louis Charbonneau-Lassay et la Fraternité du Paraclet. Avec des documents inédits*, cit., p. 25-27; e Idem, recensione all'ed. fr. del presente volume, *La Critica Sociologica*, n. 158, estate 2006 (aprile-giugno 2006), p. 119-122. In «Le Verbe et le Symbole», cit., Guénon aveva scritto a proposito dell'incorporazione simbolica della tradizione «non umana»: «[non si può vedere] una sorta d'immagine anticipata, di "prefigurazione" dell'Incarnazione del Verbo? E questo non permette anche di percepire, in una certa misura, il misterioso rapporto esistente fra la Creazione e l'Incarnazione che ne è il coronamento?» (in *Simboli della Scienza sacra*, cit., cap. 2, «Il Verbo e il Simbolo», cit., p. 23-24).

Quali altre vie in materia di «realizzazione iniziatica»? Charbonneau-Lassay e l'esoterismo cristiano

Erede dei dotti canonici delle cattedrali, Louis Charbonneau-Lassay, nato a Loudun nel 1871 in un casato antico della regione, per quanto modesto, è piuttosto rappresentativo della Francia cattolica tradizionale e rurale, estremamente ostile alla modernità. Novizio presso i fratelli di Saint-Gabriel[3] e poi insegnante, si mise ben presto a scuola dell'erudito in archeologia cristiana Joseph Moreau de la Ronde, dedicandosi subito in modo esclusivo alla ricerca. Parallelamente alla sua collaborazione alle riviste dotte e a *Regnabit*, foglio la cui azione proseguirà in un'associazione che pubblica la rivista trimestrale *Le Rayonnement intellectuel*[4], in seguito egli cercherà, in una visione vicina a quella di Guénon, un approfondimento intellettuale della sua fede in direzione della speculazione esoterica. Il canonico Théophile Barbot (1841-1927), di Poitiers, gli aveva confidato nel gennaio 1926 il deposito di una società ermetica cristiana[5], la Fraternità del Paraclito, comprendente la possibilità di trasmissione nel senso sacramentale del termine, con i suoi documenti d'archivio; egli aveva anche consegnato i documenti – ma in condizioni meno chiare, sembra – di un'altra società a carattere esoterico ed estremamente segreta: la «Éstoile Internelle», formata da dodici membri di cui il canonico era il *Majeur*. All'interno di quest'ultima, si era operata la trasmissione dei «Cavalieri del Paraclito», quindi poteva essere riattivata. Charbonneau riferisce pubblicamente di questa sopravvivenza nel 1929, nell'articolo «L'Iconographie emblématique de Jésus-Christ. La Colombe»[6], qualificando il loro messaggio come «dottrina mistica» i cui atti costitutivi risalgono alla fine del XV secolo. Alcune precisazioni supplementari appariranno con la sua firma in *Atlantis*. «Singolari circostanze mi hanno permesso di avere, riguardo a parecchi raggruppamenti ermetico-mistici del Medioevo e sulle loro dottrine e pratiche simboliche, una fonte d'informazione che esula dal dominio ordinario della bibliografia e che è, per dire il meno, altrettanto sicura»[7]. Le informazioni saranno completate nell'anno 1938, nel suo *Diario* inedito: «L'antica Fraternità del Paraclito fondata o trasformata in cavalleria fra il 1500 e il 1510 da M. Pierre Amelot, sacerdote di Parigi, con l'aiuto di Pierre de Rohan [1451-1513], della suora Anne de Gourdon-Genouillac, di Jacques Nyverd [†1548], mastro stampatore

[3] Dopo lo scioglimento della Congregazione nel 1903, Charbonneau-Lassay era ritornato allo stato laicale, e nel 1929 aveva sposato Hélène Ribière (†1943). Egli collaborava regolarmente alla *Revue du Bas-Poitou* e al *Bulletin de la Société des Antiquaires de l'Ouest*, dove gli eredi simbolisti del tradizionalismo cattolico erano ancora assai attivi.

[4] Louis Charbonneau-Lassay diresse questa rivista, alla quale collaboravano principalmente don Anizan e alcuni altri sacerdoti.

[5] Cfr. PierLuigi Zoccatelli, *Le Lièvre qui rumine. Autour de René Guénon, Louis Charbonneau-Lassay et la Fraternité du Paraclet. Avec des documents inédits*, cit.

[6] Cfr. L. Charbonneau-Lassay, «L'Iconographie emblématique de Jésus-Christ. La Colombe», *Regnabit*, anno 8, n. 8, gennaio 1929, p. 71-80.

[7] Idem, «La Triple enceinte dans l'emblématique chrétienne», *Atlantis*, anno 3, n. 1 (21), settembre-ottobre 1929, p. 4-9; cfr. Jean-Pierre Brach e PierLuigi Zoccatelli, «Courants renaissants de réforme spirituelle et leurs incidences», *Politica Hermetica*, n. 11, 1997 («Pouvoir du symbole»), p. 31-46.

di Parigi, e di Guillaume Briçonnet [1470-1534], vescovo di Meaux»[8]. Una serie di documenti sugli statuti, sulla loro riforma del XVII secolo, sulle preghiere specifiche, specialmente quelle indicate per l'ammissione di un cavaliere o di una dama nella Fraternità, accompagnano lo storico della trasmissione. Il capitolo sessantatré de *Il Bestiario di Cristo*[9] riprende il primo articolo, e sottolinea che l'Éstoile Internelle è da ascriversi in linea con le tematiche di Guénon sulla «Fede Santa», una sorta di «terz'ordine di filiazione templare», trattate ne *L'esoterismo di Dante*. In una lettera a René Nelli (1906-1982), Charbonneau-Lassay insiste: «L'"Éstoile Internelle" esiste ancora; l'ho citata in molti capitoli di un grosso lavoro, *Le Bestiaire du Christ*. Questo gruppo, assolutamente cattolico ortodosso, è strettamente segreto e i suoi membri sono totalmente inavvicinabili»[10]. Tuttavia, egli esce dall'informazione storica soltanto nel 1938, in seguito ai contatti avuti nel 1932 con Reyor, proseguiti con Tamos e Jean Vassel e in relazione con Guénon, che aveva ammesso il carattere ortodosso di simili organizzazioni[11]. Il diario di Charbonneau-Lassay segnala, in data 14 ottobre 1937, una riunione a casa di Clavelle in compagnia di Tamos e Vassel, «relativamente a una restaurazione e a un adattamento alla vita attuale dei Cavalieri del Paraclito, che dall'epoca di Francesco I non hanno mai smesso di esistere»[12]. Luc Benoist e René Allar sono a loro volta interessati a una iniziazione cristiana: questi contatti si concretizzano il 10 settembre 1938 in una restaurazione del «Paraclito». Charbonneau-Lassay riferisce nel suo diario intimo della visita di Tamos e Reyor a Loudun, dal 5 al 12 di quel mese, e precisa: «Nel pomeriggio, dopo aver preparato tutto, abbiamo ristabilito, al di fuori del raggruppamento segreto che l'aveva perpetuata, l'antica Fraternità del Paraclito»[13]. Jean Vassel è ricevuto il 15 aprile 1939, «con i due isolati del nord, il numero dei membri è sufficiente per ristabilire una prevostura regolare che avrà il nome di Saint Germain de Paris»[14]. Dal 1937, Vassel era diventato un collaboratore regolare degli *Études Traditionnelles* rinnovati, con articoli su san Tommaso (secondo Chesterton): «L'Esprit légiste» e i «*Tholos*» greci (1938). Il riconoscimento dell'ortodossia tradizionale rilancia il dibattito sul cristianesimo che era all'origine della costituzione dell'opera di Guénon, e Charbonneau-Lassay lo fa dall'interno, come avviene per il buddhismo. Li unisce un legame confidenziale e di amicizia, paragonabile a quello

[8] Cit. in J.-P. Brach e PierLuigi Zoccatelli, *art. cit.* L'analisi del contesto storico in cui si sono evoluti tali attori è particolarmente interessante.

[9] Cfr. Louis Charbonneau-Lassay, *Le Bestiaire du Christ. La mystérieuse emblématique de Jésus-Christ*, Desclée de Brouwer, Bruges 1940 (trad. it. *Il Bestiario del Cristo. La misteriosa emblematica di Gesù Cristo*, 2 voll., Arkeios, Roma 1994).

[10] Lettera di L. Charbonneau-Lassay a René Nelli, 19 settembre 1946, cit. in S. Salzani e PierLuigi Zoccatelli, *op. cit.*, p. 62-63. Nelli ha dedicato ai catari l'essenza della sua attività.

[11] Cfr. P.L. Zoccatelli, *Le Lièvre qui rumine. Autour de René Guénon, Louis Charbonneau-Lassay et la Fraternité du Paraclet. Avec des documents inédits*, cit., p. 121-125, in cui è prodotta (doc. n. 11) una «Lettre de Marcel Clavelle sur le Paraclet» (la lettera di Reyor, in Archivio Zoccatelli, non è datata ed è priva del nome del destinatario).

[12] L. Charbonneau-Lassay, *Diario*, 14 ottobre 1937; tale diario è un manoscritto inedito che ho potuto consultare presso l'Archivio Zoccatelli.

[13] *Ibid.*, cit. in J.-P. Brach e P.L. Zoccatelli, *art. cit.*, p. 12.

[14] L. Charbonneau-Lassay, *Diario*, cit. I due «isolati» sono Madeleine S. e suo figlio André (cfr. *infra*).

allacciato con Coomaraswamy, e il cairota percepisce le difficoltà patite dall'iconografo cristiano per la pubblicazione del suo *Bestiario*, così simili alle sue, attribuendo alle forze del male l'accumularsi degli ostacoli[15]. Nel 1929, Charbonneau-Lassay propone a Chacornac un numero speciale sui templari, proposito che Guénon aveva a cuore ancora dai tempi in cui soggiornava in compagnia di Mary Shillito a Les Avenières, a Cruseilles[16]. Nelle sue lettere dirette a Boston egli trasmette e ripete gli appelli per una sottoscrizione, cosa assai lontana dalle sue abitudini. La sopravvivenza di un esoterismo cristiano nella Chiesa interferisce con le posizioni di Schuon sui rapporti fra cristianesimo e islam; quest'ultimo aveva svolto negli *Études Traditionnelles* delle tesi comparatiste considerate dalla redazione compatibili con la linea della rivista, fino alla pubblicazione dell'articolo «Les Mystères christiques», del luglio-agosto 1948. L'autore vi afferma che i sacramenti cristiani hanno conservato il carattere iniziatico delle origini, che l'invocazione dei nomi di Gesù[17] e di Maria hanno un ruolo decisivo nella realizzazione spirituale come la recitazione del rosario, come si ritrova nelle pratiche rituali del Paraclito. La questione, affrontata nella corrispondenza con Coomaraswamy, sulle prime è lasciata in sospeso; secondo Clavelle (Reyor), in *Alcuni ricordi su René Guénon e la rivista «Études Traditionnelles»* essa era stata comunque frutto di uno scambio fra Guénon e Schuon, che sotto la copertura dello scambio farà passare il suo articolo[18]. Guénon, messo davanti al fatto compiuto, sempre secondo Reyor, «era esploso»: la separazione stretta fra esoterismo ed exoterismo, chiave di volta dell'edificio, minacciava di crollare[19]. La sua risposta giunge sugli *Études Traditionnelles*, ma... un anno dopo[20], e comprende prese di posizione alquanto nette: «Il cristianesimo delle origini, sia sul piano dei riti che della dottrina, aveva un carattere essenzialmente esoterico, di conseguenza era iniziatico». Ecco perché esso non comportava una legislazione sociale, una *shari'a* come l'islam, e perché la Chiesa aveva preso a prestito il diritto canonico dal diritto romano. L'accesso al battesimo era riservato, come nell'ordinazione del «*Sangha*» buddhista (gli argomenti provengono dalla corrispondenza con Boston, con tanto di citazione dell'originale). Questo carattere iniziatico si era perso con l'apertura a tutti, con la discesa del cristianesimo nella folla: l'esistenza stessa delle società iniziatiche cristiane nel Medioevo sta a dimostrare che i sacramenti non possono avere avuto solo una funzione per i «piccoli misteri» ai

[15] Il magazzino dell'editore Desclée de Brouwer andò a fuoco durante l'invasione tedesca, e un *Vulnerario* e un *Florario* non videro mai più la luce.

[16] Fondo H.T. Hakl, lettera del 25 luglio 1929.

[17] Nello stesso anno Frithjof Schuon pubblica per la collana Tradition di Gallimard *De l'unité transcendante des religions*, nel quale il capitolo 9 reca il titolo «De l'initiation christique» (trad. it. *Unità trascendente delle religioni*, Edizioni Mediterranee, Roma 1980).

[18] Cfr. M. Clavelle, *op. cit.*, p. 102-103.

[19] Schuon aveva posto anche la temuta domanda a proposito dell'eucaristia: cosa si può avere di più della presenza reale di Dio?

[20] Cfr. R. Guénon, «Christianisme et initiation», *Études Traditionnelles*, settembre 1949, ottobre-novembre 1949 e dicembre 1949; tali articoli costituiranno il secondo capitolo dell'opera postuma *Aperçus sur l'ésotérisme chrétien*, Éditions Traditionnelles, Parigi 1954 (trad. it. *Sull'esoterismo cristiano*, Luni, Milano 1995, cap. 2, «Cristianesimo e iniziazione», p. 15-32).

quali si rifaceva l'ermetismo. Quanto al misticismo, esso era apparso nel momento in cui le società che conservavano l'esoterismo erano diventate di fatto quasi inaccessibili. Una nota precisa: «Non vogliamo dire che certe forme di iniziazione cristiana non siano continuate in seguito, perché abbiamo motivo di pensare che attualmente sussista ancora qualcosa, ma ciò avviene in ambienti talmente ristretti che, di fatto, sono da considerarsi inaccessibili». Ci sarebbero maggiori possibilità nell'ambito dell'esicasmo, e qui il suo discorso si fa molto più aperto e meno critico che nella corrispondenza con Lovinescu, tuttavia egli conclude che il cristianesimo, malgrado le origini iniziatiche, «certamente non è niente più di una religione».

Del «Paraclito», dopo un esame delle informazioni comunicate da Reyor, Guénon considera che l'assenza di indicazioni sul metodo di realizzazione spirituale renda assolutamente ipotetico il «risveglio» di questa Fraternità[21]; l'evidente mancanza di entusiasmo che ne era derivata la si può riscontrare nel succitato articolo e nella sua corrispondenza: «Quanto alle possibilità di un'iniziazione, dove se ne possono vedere altre, dunque, oggi, oltre a quelle della *tarīqa*, voglio dire altre che permettano di ottenere qualcosa di più di una semplice iniziazione virtuale? [...] Lei sa bene che, in realtà, una iniziazione cristiana sembra non esista più, in realtà, salvo forse in alcuni gruppi talmente chiusi e ristretti che in pratica è inutile parlarne; è anche possibile che sussista ancora qualcosa in certi monasteri della Chiesa greca, ma, in ogni caso, ciò è a tutt'oggi inaccessibile»[22].

Galvão viene orientato verso Schuon, come prima di lui lo sono stati Lovinescu e lo stesso Reyor, il quale, nel considerare che la soluzione cristiana era incompleta, si deciderà a ricevere la *baraka*, l'iniziazione islamica, nel 1943[23].

Galvão fa intendere che Schuon ha «realizzato i sogni» di Guénon, e questi gli risponde che non si ricorda di avere mai usato una simile espressione, «però devo riconoscere che corrisponde al vero, perché evidentemente senza di lui molte cose sarebbero rimaste al livello delle possibilità in qualche modo "teoriche" e mai avrebbero potuto arrivare al punto da avverarsi»[24]. Tuttavia, Charbonneau-Lassay poco tempo prima di morire, in occasione di un nuovo viaggio a Loudun, avrebbe trasmesso a Tamos alcune indicazioni complementari ricevute oralmente dal canonico Théophile Barbot su pratiche di realizzazione «che al tempo non lo avevano colpito come avrebbero dovuto»[25]. Reyor ne aveva informato Guénon, ma la sua posizione era rimasta la stessa[26].

Ciò nonostante, il Paraclito avrà uno sviluppo piuttosto importante, principalmente dopo la guerra, grazie all'impulso di Tamos. Don André Gircourt (1907-1985) e don Jean Châtillon (1912-1988), Yves Millet (†2000), M. de Corberon,

[21] Cfr. «Lettre de Marcel Clavelle sur le Paraclet», cit.

[22] Lettera a F.G. Galvão del 24 dicembre 1947.

[23] Cfr. «Lettre de Marcel Clavelle sur le Paraclet», cit.

[24] Lettera del 2 dicembre 1948; Schuon aveva già pubblicato l'articolo «Les Mystères Christiques», *Études Traditionnelles*, luglio-agosto 1948.

[25] Lettera di Tamos a don Gircourt del 24 giugno 1947, in P.L. Zoccatelli, *Le Lièvre qui rumine. Autour de René Guénon, Louis Charbonneau-Lassay et la Fraternité du Paraclet. Avec des documents inédits*, cit., p. 137-138.

[26] Cfr. «Lettre de Marcel Clavelle sur le Paraclet», cit.

Louis Barmont, Jean Vassel[27] e Madeleine S. sono annoverati fra i membri più attivi; alcuni praticano la doppia appartenenza o si trasferiscono da un gruppo all'altro, mettendo in pratica la raccomandazione del maestro a Galvão – «due precauzioni sono meglio di una» –, ingenerando così turbamenti e confusioni, come vedremo più avanti.

Comincia a circolare un testo «modernizzato», «La voie des chevaliers du Paraclet»[28], nel quale si esplicitano gli scopi dell'iniziazione, con termini talora presi a prestito dal vocabolario guénoniano, quali «realizzazione spirituale», «stati sovraumani», «realizzazione effettiva», «liberazione» (questi ultimi tre nella «versione» di Jean Vassel[29]). Le indicazioni sulla recita del rosario paraclitico di trentasei grani sono assai precise: si svolge in tre «chiamate» giornaliere, incentrate sul soffio, sul respiro e sul cuore, e si accompagnano a meditazioni sui testi relativi alla venuta dello Spirito Santo. La regolazione del respiro, il vuoto interiore, preparano «l'entrata nella luce [...], avendo dissolto ogni formazione mentale, che è incentrata sulla "verità autentica" e infine osa unirsi al grande Soffio iniziale, al Soffio ispiratore»[30].

Per Reyor, come per la maggior parte di questi uomini del desiderio, ivi compreso Charbonneau-Lassay, la conformità allo schema di pensiero descritto dal maestro del Cairo costituisce l'*ultima ratio* – almeno in quest'ambito – e l'autore del *Bestiario* fa valere l'esistenza, anche nel suo caso, di contatti orientali. Egli riceverà la visita nel 1925, a Loudun, di un «orientale», Saï Taki Movi, presentato con il titolo di principe, proveniente dai confini turco-mongoli, e che, stando alla descrizione di Tamos, è erede dell'«antico sacerdozio mazdeo»[31]. Charbonneau-Lassay allude a quell'incontro in un articolo del 1935, a proposito dell'interpretazione di un simbolo inciso nel Carmelo di Loudun; nel suo libro, egli tornerà sull'argomento altre due volte, e ogni volta per aggiungere alla sua argomentazione un appoggio tradizionale, nella prospettiva di una scienza universale dei simboli: «Mi sono permesso di affermare che in un gruppo iniziatico estremamente antico dell'Asia [...] la traduzione sanscrita dell'*Apocalisse* di Giovanni è vista, da un lato, come il Libro per eccellenza»[32]. Il secondo riferimento riguarda la doppia croce a otto bracci: «Ho saputo dal dotto asiatico Saï-Taki-Movi che le braccia dell'ottopode simbolico corrispondevano in origine all'idea di amalgamazione, di scambio, se così si può dire, delle sostanze seminali all'interno del corpo materno, e che alla loro emulsione, allo

[27] Gli ultimi tre personaggi citati sono pseudonimi, Corberon e Barmont essendo inoltre un'unica persona (nota anche con l'ulteriore pseudonimo René Mutel: al secolo Louis Gros [1908-1994]).

[28] Il documento pubblicato da PierLuigi Zoccatelli (*Le Lièvre qui rumine. Autour de René Guénon, Louis Charbonneau-Lassay et la Fraternité du Paraclet. Avec des documents inédits*, cit., p. 127-133) va sotto il titolo di «La Voie Paraclétique», è datato Pentecoste 1947 ed è attribuito a G. Tamos (cfr. *ibid.*, p. 30, n. 38).

[29] Cfr. «La voie des chevaliers du Paraclet» (Archivio privato). La versione pubblicata attribuita a Tamos trascrive «libération» anziché «delivrance».

[30] *Ibidem*.

[31] Georges Tamos, *Notice introductive*, in L. Charbonneau-Lassay, *L'Ésotérisme de quelques symboles géométriques chrétiens* (con *Appendice* di René Mutel), Éditions Traditionnelles, Parigi 1960, p. 7.

[32] L. Charbonneau-Lassay, *Il Bestiario del Cristo*, cit., vol. 1, cap. 27, «Il Cavallo», p. 323. Il cavaliere che indossa la veste insanguinata «è considerato il più sacro degli emblemi terrestri» (p. 324).

stesso tempo che al movimento solare, si ricollegavano tutte le figure che giravano, quali ad esempio la croce precristiana a braccia eguali, la ruota, i trisceli, i tetrasceli, le svastiche di tutti i generi»[33]. Il misterioso personaggio è stato identificato da Éric Phalippou nella persona di un parsi, Jivanji Jamsedji Modi, sacerdote del fuoco zoroastriano e amico dell'orientalista James Darmestetter (1849-1894). Questo membro della Società Teosofica aveva avuto numerosi contatti con gli ambienti cattolici, e le date dei suoi viaggi in Europa – l'ultimo ebbe luogo nel 1925 – corrispondono con quanto affermato da Charbonneau-Lassay[34].

Una porta socchiusa sul fronte della massoneria

Quattro recensioni di opere e più di duecento articoli, in aggiunta agli speciali degli *Études Traditionnelles* e della *Speculative Mason*[35], testimoniano del posto riservato alla massoneria nelle preoccupazioni dell'autore de *La Grande Triade*. L'opera è interamente concepita in funzione del posto dell'«Arte Regale» nella tradizione universale. Decisamente significativo si rivela l'incidente riferito da Reyor nelle già citate memorie: Jean Marquès-Rivière aveva pubblicato nel 1931 *La Trahison spirituelle de la franc-maçonnerie*, che fa risalire alle origini stesse dell'istituzione la deviazione che ne caratterizzò l'evoluzione nei secoli XIX e XX, e di questa opera Tamos conta di fare per *Études Traditionnelles* una recensione favorevole; Guénon vi si oppone fermamente[36] tanto da rompere addirittura con Tamos, che allora ricopriva il ruolo di caporedattore con lo pseudonimo di Argos. Chacornac, diviso tra le opposte pressioni dei suoi lettori, di cui buona parte apprezza le cronache mensili di Argos, si risolve tuttavia di fare a meno di lui.

Egli aveva conservato numerosi contatti privilegiati nel mondo massonico, tra questi *Miss* Marjorie Debenham (1893-1990), che dedicherà tutta la vita alla massoneria femminile del «Droit Humain» e che collabora alla rivista di ricerca *The Speculative Mason*. Tutti i corrispondenti massoni sono salutati, secondo l'uso, con la sigla T.·. C.·. F.·. (*Très Cher Frère*). Fra questi, Marius Lepage, Jean Granger (Jean Tourniac, 1912-1995) e, soprattutto, Marcel Maugy (Denys Roman, 1901-1986) avranno un ruolo determinante dopo la guerra. Il primo, funzionario della prefettura della Mayenne, era stato iniziato nel 1926 alla Loggia «Volney» del Grande Oriente di Laval[37] e poi, dopo avere preso contatto con Oswald Wirth nel 1930, era divenuto il suo principale collaboratore al *Symbolisme*. La rivista

[33] *Ibid.*, vol. 2, p. 664.

[34] Cfr. Éric Phalippou, «Le roi du monde et le docte asiatique, histoire d'un "malentendu productif"», *Politica Hermetica*, n. 17, 2003 («Astrologie et pouvoir»), p. 171-216.

[35] Sei articoli fra il 1935 e il 1937, firmati A.W.Y., trattano di simbolismo e di corporazioni di mestiere nell'islam.

[36] In seguito, Marques-Rivière parteciperà all'inventario dei *Documents maçonniques* di Bernard Fäy, voluto dal governo di Vichy; con l'avvento della Liberazione, sarà condannato a morte in contumacia.

[37] Cfr. Francis Delon, «Hommage à Marius Lepage», *Travaux de la Loge de recherche Villard de Honnecourt*, 2003.

riappare nel 1945, grazie a Joannis Corneloup (1888-1978)[38], e Lepage ne sarà prima caporedattore e poi direttore. Egli intrattiene con Guénon e la Debenham una corrispondenza incrociata sulle sopravvivenze operative nell'antica massoneria inglese e sul simbolismo[39]. L'idea di creare una Loggia «guénoniana» è sollevata più volte dai tre: assumerà consistenza a partire dal 1946, con la «Grande Triade», Loggia foriera di molte speranze. Il legame con Wirth rimanda agli esordi massonici di Guénon e al tentativo di un ritorno al simbolismo che aveva movimentato quel mondo negli anni precedenti la prima guerra mondiale. Il progetto si attua nel 1947, con gli auspici della Gran Loggia di Francia, nel clima di ricostituzione dell'Ordine dopo le persecuzioni di Vichy. Determinanti sono l'impulso del Gran Maestro Michel Dumesnil de Gramont (1893-1953), autore di testi sulla massoneria scozzese[40], e la partecipazione di un discreto numero di dignitari dell'obbedienza, tra gli altri Antonio Coen (1885-1956), Grande Oratore e futuro Gran Maestro, e Yvan Cerf, Gran Segretario[41]. Questo appoggio istituzionale, aggiunto alla presenza di qualche buon conoscitore della sua opera, come il conte Alexandre Mordvinoff (†1950) o Wladimir Lyczinski[42], fanno pensare a Guénon che l'insieme della Gran Loggia possa ritornare sulle vie auspicate. Vicinissimi al maestro del Cairo, Reyor, Roger Maridort (1903-1977) e Denys Roman hanno cura di far passare il messaggio secondo le indicazioni da lui date per lettera, dove entra nei dettagli organizzativi sulla vita rituale della nuova struttura. Denys Roman, nel suo libro *René Guénon et les destins de la franc-maçonnerie*[43], dedica un intero capitolo all'impresa, e sottolinea il posto riservato a Guénon dai vari protagonisti, così come emerge dai loro ricordi; egli attribuisce il fallimento del tentativo al fatto che i veri conoscitori dell'opera del maestro erano troppo pochi e che gli altri erano tenuti all'obbedienza verso le alte cariche che ricoprivano. Tuttavia, un discreto numero aderisce alla Grande Triade per lavorare sul ritorno di una massoneria tradizionale, tra questi André Bastien (1908-1961), un amico di Patrice Genty che aveva incontrato l'opera di Guénon nel 1936 ne *L'esoterismo di Dante* e ne *Il Re del Mondo*, e che l'anno successivo era stato iniziato alla massoneria[44]. Gli amici di Guénon presentano al Convento dell'estate 1948 una proposta di rituale elaborata in

[38] Corneloup ebbe una lunga e brillante carriera massonica che concluse da Gran Comandante del Gran Collegio dei Riti.

[39] Corrispondenza amichevole, che riferisce notizie riguardanti i figli (non vi sono fotografie). Lepage pubblicò Wirth, Papus e De Guaita, e fece la prefazione e la traduzione francese a Marco Pallis, *La Vie active, ce qu'elle est et ce qu'elle n'est pas*, Derain, Lione 1954 (ed. or. *The Active life. What it is and what it is not. An essay*, John M. Watkins, Londra 1947). Secondo Reyor, Guénon gli avrebbe confidato l'intenzione di scrivere un'opera interamente dedicata alla massoneria.

[40] Cfr. Michel Dumesnil de Gramont – Antonio Coen, *La Franc-Maçonnerie écossaise*, Figuière, Parigi 1935.

[41] Cfr. Claude Gagne, Francis Laget e Pierre Collier, «Table Ronde. La réception de René Guénon dans la Franc-Maçonnerie française», *Politica Hermetica*, n. 16, 2002 («René Guénon, lectures et enjeux»), p. 157-175.

[42] Era stato un frequentatore di rue Saint-Louis-en-l'Ile; cfr. *ibidem*.

[43] Cfr. Denys Roman, *René Guénon et les destins de la franc-maçonnerie*, Éditions Traditionnelles, Parigi 1982; seguito poi da Idem, *Réflexions d'un chrétien sur la franc-maçonnerie*, Éditions Traditionnelles, Parigi 1995.

[44] Cfr. il necrologio a firma *G*, *La Chaîne d'union*, n. 3, dicembre 1961.

stretta collaborazione con il Cairo. Per prima cosa, conviene eliminare le fantasie nel comportamento e nell'abbigliamento, come già aveva fatto Wirth a suo tempo. L'uso del grembiule è tuttavia ritenuto necessario, così come il rispetto della lunghezza dei cordoni, stabilita secondo misurazioni simboliche anteriori alla divisione decimale. Il riferimento ultimo resta l'antichità dell'uso, che rimanda il più possibile alle origini corporative, con tutte le incertezze che ciò può comportare: il cordone era in origine un budriere e i guanti una necessità del mestiere. La diffidenza vuole il condizionale sulle fonti della massoneria operativa contenute nella *Speculative Mason*; i riferimenti di base rimangono gli articoli di Guénon, specialmente «Parole perdue et mot substitué»[45] e i primi rituali inglesi, stampati nel 1838 (George Claret, 1783-1850) e poi nel 1869 (A. Lewis). Sono due opere classiche recenti, impiegate come manuali tra i massoni francesi come *La Symbolique maçonnique* (1948) di Jules Boucher (1902-1955). Guénon ha grande fiducia nell'apertura mentale al pensiero tradizionale e nella comprensione di colui che presenterà il progetto del rituale al Convento; non avendo ricevuto più notizie, si convince che tutto stia procedendo per il meglio. In realtà, al Convento verrà adottato un altro rituale, da lui considerato particolarmente sospetto, da qui la sua grande delusione.

Ben presto, la situazione si complica sulla questione del rapporto con l'«esoterismo tradizionale» di cui Guénon aveva affermato la necessità nell'articolo del dicembre 1947; la presenza nella Loggia di convertiti all'islam come Maridort e l'eventualità di nuove adesioni di musulmani, a fianco di quelle cattoliche, nutre lo scambio epistolare con Schuon fra il 1946 e il 1950[46]. Il loro rispettivo argomentare tocca questioni di fondo sulla trasmissione della tradizione massonica e sui suoi rapporti con l'islam. «Per quanto riguarda l'invocazione di un nome divino e sul modo in cui questo possa essere dato affinché l'invocazione sia pienamente valida, sono naturalmente e assolutamente con lei [...], penso anche che ciò sia da riservare a una sorta di "cerchia interna". Il nome di El Shaddaï è, come sa, il nome che si dice sia stato invocato in modo particolare da Seyidna Ibrahim [Abramo]; è più che probabile che, in generale, non si capisca quale rapporto possa esserci stato tra questo e i riti dei costruttori [...], però non si potrebbe dire che tale rapporto dipenda da colui che edificò con le sue mani la Kaabah assieme a Seyidna Ismaël? In questo caso vi sarebbe perdipiù un legame piuttosto notevole con l'islam, e sarebbe tale da giustificare ancora meglio la comunicazione del Nome attraverso i membri di una comunità islamica, come lei auspica»[47]. La questione è importante almeno quanto la necessità affermata di una pratica religiosa corrispondente all'esoterismo. L'entrata nella massoneria nel 1864 dell'emiro 'Abd el-Kader (1808-1883) nel momento in cui, abbandonata la vita politica, si dedica agli scritti spirituali alla maniera di Mūhyī-l-Dīn Ibn al-'Arabī, pesa indubbiamente sulle riflessioni di Guénon circa la legittimità dell'impresa. Ancora nel 1935 egli aveva mostrato interesse per tale aspetto, pubblicando un arti-

[45] Cfr. R. Guénon, «Parole perdue et mot substitué», *Études Traditionnelles*, luglio-dicembre 1948 (trad. it «"Parola perduta" e parole sostituite», *Rivista di Studi Tradizionali*, n. 54-55, gennaio-dicembre 1981, p. 97-117).

[46] Cfr. J.-B. Aymard, *art. cit.*

[47] Lettera del 15 giugno 1947, cit. in *ibidem*.

colo, «Les maçons operatifs en Égypte», per la *Speculative Mason*, e le sue intenzioni sembra siano chiaramente espresse in una lettera del 1946: «Infine, qualcosa ancora: lo *shaykh* Elish diceva che "se i massoni comprendessero appieno i loro simboli, sarebbero tutti musulmani" e, a tal proposito, egli spiegava le quattro lettere del nome di Allah in relazione alle loro forme, corrispondenti rispettivamente alla regola, al compasso, alla squadra e al triangolo [...] ma questo preferisco non dirlo a Clavelle, almeno per il momento, in un certo senso per non influenzarlo»[48]. Un atteggiamento simile porta a nuovi rapporti fra persone, fra Reyor (Clavelle) e Schuon specialmente, sulla questione dell'autorità spirituale e sulle relazioni con la *tarīqa*.

La situazione dei cattolici non è altrettanto chiara, sia per le interdizioni da parte dell'autorità ecclesiastica, che continuano a sussistere, sia per il carattere iniziatico dei sacramenti cristiani, che Schuon, in un articolo di luglio-agosto 1948 pubblicato mentre si svolge il Convento, afferma di fare doppione con l'iniziazione massonica. Con ciò, il maestro di Losanna si propone di dirigere spiritualmente dei cristiani congiuntamente a dei musulmani, senza essere a sua volta inserito nell'istituzione massonica[49]. In realtà, la via della Grande Triade non lo interessa affatto, e Guénon lo sottolinea nella stessa corrispondenza del luglio 1950: «Quello che ho voluto dire, è che, per poter arrivare a qualcosa, bisognerebbe trovare delle modalità compatibili con la forma specifica dell'iniziazione massonica, ciò è molto difficile da accettare per chi non ne ha conoscenza diretta»[50]. Vi è contraddizione fra il desiderio di avere un ruolo nei nuovi orientamenti della Gran Loggia e quello di volere preservare la purezza dell'impresa creando una «cerchia interna»[51]; la circolazione dei visitatori da una Loggia all'altra è una pratica normale, e la Grande Triade non può non stimolare la curiosità di personaggi provenienti da orizzonti fra i più disparati. Tuttavia Guénon, per permettere ai guénoniani di esercitare un'influenza sull'istituzione, non mira a creare una «Loggia selvaggia» (indipendente da un'obbedienza), che non avrebbe avuto alcun riconoscimento. Perciò egli continua a mantenere il ferro caldo, e di ciò dà testimonianza scrivendo a Galvão: «Non è impossibile che, più avanti, qualcosa di simile [alla Grande Triade] possa costituirsi in altri Paesi, forse anche in America del Sud, ma in ogni caso per il momento è una speranza abbastanza remota; finora si è tentato di fare qualcosa di simile in Italia, mentre in Siria non si è riusciti perché non si sono trovati elementi qualificati in un numero sufficiente»[52]. Tre mesi più tardi egli s'interroga sullo stato dell'arte della Gran Loggia di São Paulo, facendogli notare: «Ho saputo che in Brasile trenta o quarant'anni fa c'era chi non si preoccupava affatto, in realtà, della questione della scomunica, e che perfino alcuni sacerdoti appartenevano alla massoneria, come

[48] Lettera del 9 novembre 1946, cit. in *ibidem*. Aveva sviluppato tale tema per *Speculative Mason*, nel numero di luglio 1935.

[49] «Grazie a Dio, non sono massone» (così si espresse Schuon, durante una nostra visita a Losanna, nel 1976).

[50] J.-B. Aymard, *art. cit.*, p. 31. Tornerà sulla conoscenza «diretta», a proposito del sufismo, nel carteggio con Coomaraswamy (cfr. *infra*).

[51] Il ricordo delle «Retro-Logge» denunciate dall'antimassonismo cattolico del XIX secolo, rappresentava un temibile precedente.

[52] Lettera a F.G. Galvão del 24 agosto 1950.

avveniva nella Francia del XVII secolo»[53]. Marius Lepage, da parte sua, lavora per il ripristino del simbolismo e del suo studio, ritenendolo una priorità assoluta per la massoneria; egli s'incarica di dirigere (come Venerabile) la Loggia «Volney», a Laval, nel 1946, e la sua azione di avvicinamento alla Chiesa cattolica culminerà con la visita solenne, nel settembre 1961, del padre gesuita Michel Riquet (1898-1993)[54]. L'eco dei progressi e delle difficoltà emerse dall'impresa della Grande Triade si fa sentire anche nella corrispondenza di Guénon, fra il 1948 e il 1950, e le vicende dei protagonisti vi occupano un posto non secondario: «Clavelle sta facendo un buon lavoro»[55], ma più avanti si legge che egli ha dovuto riprenderlo «a causa del suo pregiudizio contro la massoneria». Il nome di Yvan Cerf è citato spesso assieme a quello di Corneloup, sulla cui richiesta di filiazione alla Grande Triade mostra stupore. I riferimenti ai testi degli operativi inglesi, che i francesi ignorano quasi del tutto, sono accompagnati da note critiche sul rimpasto del XIX secolo, ciò che spiegava l'ammissione delle donne[56]. Un'idea un po' diversa anima un fervente cattolico, il lionese Jean Tourniac (Granger), da poco entrato nella massoneria, che fra il 1948 e il 1950 tenta di persuadere Guénon dell'opportunità di un avvicinamento fra questa istituzione e le Chiese cristiane cattolica e ortodossa. Secondo Tourniac è più che mai necessario un cambiamento di rotta, simile a quello avvenuto sulla questione dell'eterodossia del buddhismo, come vedremo più oltre, sotto la spinta di Coomaraswamy. La corrispondenza tra Guénon e Tourniac rivela anzitutto alcune divergenze d'interpretazione a proposito del dialogo fra padre Joseph Berteloot S.J. (1881-1955) e uno dei capofila del rinnovamento spiritualista della Gran Loggia, Albert Lantoine (1859-1949); Guénon dubita del grado di comprensione del gesuita in materia di iniziazione. Uguale scetticismo è riservato alle strategie proposte da Tourniac per aggirare la scomunica, basate sulla scappatoia degli «esoneri» di cui beneficiavano i massoni siriani e i libanesi cristiani di rito orientale legati a Roma[57]. Al tempo stesso, la questione delle posizioni delle Chiese ortodosse greche e della Chiesa armena, in buona evidenza nelle ultime lettere, suscita l'interesse del cairota[58], specialmente a proposito dei testi a carattere esoterico di san Gregorio l'Illuminatore, fondatore nel III secolo della Chiesa armena, che già gli erano stati segnalati da Clavelle, ma la sua prudenza è paragonabile a quella cui aveva dato prova con Lovinescu. Un'articolazione possibile con le società dell'esoterismo cristiano, le stesse affrontate ne *L'esoterismo di Dante*, è suggerita da Tourniac nel riferire delle sue ricerche su un enigmatico umanista, Jean Kleberger (†1546), detto «l'Uomo della Roccia» (la sua statua si trovava in una grotta)[59] e benefattore della città di Lione. Questo personaggio è il tema di un lungo car-

[53] Lettera a F.G. Galvão del 12 novembre 1950.

[54] Iniziativa dapprima approvata dalla sua obbedienza, ma che finì, in seguito a proteste, con la sua uscita dal Grande Oriente e con la sua integrazione nella Gran Loggia Nazionale Francese.

[55] Lettera a M. Lepage del 16 maggio 1948; nell'intestazione si legge «Oriente del Cairo». Egli si congratula anche per il lavoro di Maridort e di Marty (massone della vecchia guardia) e approva l'azione intrapresa a Laval.

[56] Lettera del 15 novembre 1948.

[57] Lettera del 4 giugno 1949; per Guénon essi sarebbero stati «vergognosamente ingannati».

[58] Lettere del 9 febbraio, 18 marzo e 10 agosto 1950.

[59] Lettera del 9 agosto 1949.

teggio a tre con Denys Roman, circa un suo possibile ruolo per una trasmissione iniziatica. Lo scambio incrociato di vedute, che accumula testimonianze «di verità», alla maniera, lo ripetiamo, dei tradizionalisti cattolici agli albori del XIX secolo, è familiare a Guénon, ed è impiegato anche con Coomaraswamy, Charbonneau-Lassay e Marco Pallis (1895-1989). Si ritrovano note simili a proposito di rituali e alcuni riferimenti alla massoneria operativa nelle lettere a Denys Roman e a Tourniac. Con quest'ultimo, la questione dell'invocazione del nome dell'Onnipotente, «El-Shaddai», essenziale per una ipotesi di restaurazione della trasmissione di una influenza spirituale effettiva, occupa un posto di rilievo.

Tutto sommato, la ricerca di un esito dell'opera nella via della massoñeria rimane aperta e dipendeva – o perlomeno era collegata – dalle questioni sulla *tarıqa* e sul cristianesimo; una Loggia d'ispirazione guénoniana, che riunisse cristiani, ebrei e musulmani, i cosiddetti «Tre Anelli», doveva in ogni caso essere creata[60]. Questioni personali e, soprattutto, dispute obbedienziali, che spingevano le logge a migrare in tutto o in parte da una Gran Loggia all'altra, pesavano alquanto su discussioni avviate quando ancora era vivo il maestro, e proseguiranno anche dopo, fino ad arrivare ai nostri giorni. L'iniziativa di Lepage scatena pesanti critiche al Grande Oriente: l'ammissione di un gesuita ha tutta l'aria di un'autentica provocazione! Egli fu costretto a lasciare l'obbedienza e a raggiungere la Gran Loggia nazionale francese dove, con alcuni «fuoriusciti» dalla «Volney», creerà un nuovo *Atelier*: la «Ambroise-Paré», che a sua volta troverà alcune difficoltà; Lepage al tempo pensava di raggruppare in una federazione le logge libere che intendevano lavorare nello spirito dell'opera di Guénon[61]. Oswald Wirth aveva già preso in considerazione questa possibilità, nel suo progetto di rinascita simbolistica. Ancora una volta, nuove circostanze, sempre interpretate come segni dei tempi in vista d'imminenti catastrofi risolutive, disporranno nuove prese di posizione e grandi decisioni[62]. Guénon aveva in programma di dedicare un libro intero alla massoneria, ma la morte interromperà le sue volontà.

Coomaraswamy e l'Oriente indù: questioni di vocabolario tradizionale e di ortodossia del buddhismo

Ananda Kentish Coomaraswamy era originario di Ceylon[63] ed era figlio di un avvocato tamil, Sir Mutu Coomaraswamy, e di una *Lady* inglese; dopo avere ricevu-

[60] Molti suoi corrispondenti si erano congratulati con lui perché la Loggia «Akademos», al Grande Oriente, lavorava secondo lo spirito tradizionale. Una Loggia «René Guénon» esiste a Milano, nell'ambito del Grande Oriente d'Italia, riproponendo il simbolo dei Tre Anelli (le tre religioni). Un'altra Loggia «René Guénon» è sorta nel 1983 a Losanna, e dal 1999 include la Gran Loggia Alpina; entrambe hanno un sito Internet.

[61] Cfr. Francis Delon, «Hommage à Marius Lepage (1902-1972)», *Travaux de la Loge nationale de recherches Villard de Honnecourt*, n. 5, 2004.

[62] Il termine «circostanze» ricorre con regolarità nelle lettere dal Cairo.

[63] Cfr. William W. Quinn, *The Only Tradition*, State University of New York Press, Albany 1997; Roger Lipsey, *Coomaraswamy. His Life and Work*, Princeton University Press, Princeton 1977; M. Sedgwick, *Against the Modern World. Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century*, cit.

to una educazione completamente britannica, era stato ammesso nel 1897 all'University College di Londra, da cui era uscito con una laurea in geologia. Di stanza a Ceylon, al servizio di società minerarie, sulle prime aveva simpatizzato con gli ambienti nazionalisti inglesi e aveva fondato una Ceylon Reform Society, ma ben presto aveva mostrato interesse per le radici culturali nazionali di ascendenza paterna e per le relative manifestazioni nell'arte, in particolare nell'iconografia buddhista. Ritornato in Inghilterra nel 1907, aveva pubblicato sull'arte e sulla religione singalese; avendo rifiutato la coscrizione britannica era emigrato negli Stati Uniti, dove fu chiamato a dirigere la sezione asiatica del Museo di Belle Arti di Boston. Qui sposa in seconde nozze Doña Luisa e, dopo la nascita di un figlio, Rama, concentra la sua attività intellettuale, a partire dal 1928 e fino alla sua morte nel 1947, a sostegno della tradizione eterna attraverso lo specchio dell'arte. In quel periodo conosce l'opera di Guénon, e con questi stabilisce delle relazioni dirette, ricevendo circa centoventi lettere dal 1935 al 1947[64]. Come conseguenza i suoi lavori cambiano orientamento, integrano via via elementi sempre più metafisici nelle analisi iconografiche e, nel 1933, pubblica un testo programmatico, *A new approach to the Vedas*[65].

Nonostante i formalismi delle intestazioni, come «Caro Signore» o i finali «cordiali saluti», fra i due si costituisce un legame vero, al punto che Coomaraswamy, al ritorno da un viaggio in India, si sente di chiedergli di ospitare sua moglie al Cairo perché vorrebbe imparare il francese[66]. Più di centodieci riferimenti, distribuiti lungo tutti i suoi scritti (essenzialmente, si tratta di articoli pubblicati in *Études Traditionnelles* dopo il 1935 e ripresi in pubblicazioni postume), mostrano l'importanza di uno scambio epistolare portato avanti al ritmo di due lettere al mese, e talvolta di più, che sfocieranno in una autentica simbiosi fra i rispettivi lavori. Nel 1942 il corrispondente di Boston pubblica un libro con un titolo ripreso direttamente dal maestro del Cairo: *Spiritual Authority and Temporal Power in the Indian Theory of Government*[67]. Soprattutto, i temi affrontati nell'epistolario preparano gli articoli dei due corrispondenti per *Études Traditionnelles*, preoccupati di armonizzare il loro vocabolario specialmente in materia di corrispondenze simboliche, e di completare la loro documentazione, sull'islam per l'uno e sulla tradizione indù per l'altro.

[64] Le lettere di Coomaraswamy indirizzate al Cairo non sono purtroppo consultabili; quelle di Guénon sono state pubblicate in R. Guénon, *Lettere a Coomaraswamy 1935-1937*, Edizioni Al-Hatamu Al-Dahabiyy, Cairo s.d.; *Lettere a Coomaraswamy 1938-1939*, Edizioni Al-Hatamu Al-Dahabiyy, Cairo s.d.; *Lettere a Coomaraswamy 1940-1947*, Edizioni Al-Hatamu Al-Dahabiyy, Cairo s.d.

[65] Cfr. Ananda Kentish Coomaraswamy, *A new approach to the Vedas. An Essay in Translation and Exegesis*, Luzac & Co., Londra 1933 (nuova ed. New Delhi, 1994).

[66] Prospettiva che non rallegrò affatto il ricevente perché sua moglie parlava solo arabo, e indirizzò Doña Luisa verso Valentine de Saint-Point. Il progetto, legato a un tentativo di entrare in contatto con gli ambienti islamici, non ebbe seguito, e Guénon avrà di che scusarsi (lettera del 18 febbraio 1936). Doña Luisa aveva scritto alcuni articoli sul simbolismo del ponte: cfr. Doña Luisa Coomaraswamy, «The Perilous Bridge of Welfare», *Harvard Journal of Asiatic Studies*, agosto 1944, ai quali Guénon farà riferimento in un suo articolo sullo stesso tema per *Études Traditionnelles*, gennaio-febbraio 1947, pubblicato poi in Idem, *Simboli della Scienza sacra*, cit., cap. 63, «Il simbolimo del ponte», pp. 331-333.

[67] Cfr. A.K. Coomaraswamy, *Spiritual Authority and Temporal Power in the Indian Theory of Government*, American Oriental Society, New Haven 1942.

Guénon sollecita l'invio di articoli apparsi in inglese su riviste scientifiche, e André Préau ne assicura le traduzioni in francese. Divenuto quindi collaboratore regolare per gli *Études Traditionnelles*, con una buona ventina di articoli pubblicati fra il 1936 e il 1947, Coomaraswamy fornisce il più delle volte articoli già apparsi negli Stati Uniti o in India, su richiesta del suo corrispondente.

L'articolo «Nirukta = Hermeneia» era apparso in *Visva-Bahrati Quarterly* prima di essere riutilizzato in *Études Traditionnelles*, nel novembre 1936. Riprendendo una corrispondenza regolare dopo la guerra, il cairota scrive, il 10 luglio 1947: «La ringrazio delle nuove copie del suo articolo "Gradation, Evolution and Reincarnation"; ciò risponde alla domanda che le ponevo proprio sull'argomento, nella mia ultima lettera. Ho inviato la sua copia anche al signor Allar, e gli ho chiesto di segnalare, come lei mi dice, che questo articolo è stato tradotto dalla rivista *Blackfriars*»; gli *Études Traditionnelles* lo pubblicheranno nel numero di ottobre-novembre 1947. In compenso, «De la mentalité primitive» farà un cammino inverso dal 1939 al 1940: «Primitive Mentality» sarà pubblicato dal *Quarterly Journal of the Mythic Society*.

La fiducia di Guénon basta perché egli faccia allusione al suo stato iniziatico personale, non a proposito dei suoi maestri indù, come ci si sarebbe potuti aspettare e sui quali non si lasciava sfuggire, almeno apparentemente, mai una parola, ma sul personaggio mitico dell'islam, *el-Khidhr*[68]. Guénon ottiene da Boston, dopo uno scambio durato due anni e provocato dalle reticenze di Coomaraswamy, di affrontare un argomento a lui poco noto, con l'idea di scrivere un articolo correttivo. E così, Guénon aggiunge al suo accordo alcuni accostamenti simbolici: «Sono qualcosa di più di semplici "leggende". Avrei molte cose da dire in proposito, ma non so se le scriverò mai, perché in realtà questo argomento mi tocca un po' troppo direttamente»[69]. Tali accenni saranno infine completati nel 1938: «La questione degli individui eccezionali, collocandosi in un ambito in cui non c'è più iniziazione, per certi versi è davvero imbarazzante; può [...] essere che vi sia rimedio a questa situazione, in circostanze eccezionali, ma la verità è che non rivela la giurisdizione del *qutb* [polo spirituale], ma ciò che è rappresentato dalla funzione di *el Khidr*, come maestro degli *afrad*»[70].

Questa adesione apparentemente totale, come la formula ricorrente nelle lettere del Cairo («Vedo che in fondo siamo d'accordo»), può sembrare sorprendente: il buddhismo e la storia dell'arte occupano un posto rilevante fra tutto quello di cui diffida Guénon. Essa è tesa a salvaguardare l'essenziale al di là delle differenze, più delle conseguenze, nell'approccio. Per esempio, nel saggio *The Darker Side of the Dawn*[71], Coomaraswamy utilizza la definizione «Identità suprema» a proposito della «religione metafisica», e il vocabolario di Eckhart gli serve come argomento ultimo per le sue

[68] Trasposizione islamica di Elia, *el-Khidr* o *Khadir* («il Verde») che inizia, insegna e assiste i prescelti: la sua presenza ausiliatrice che completa e spiega la profezia ha attraversato i secoli e ogni ambito islamico.

[69] Lettera datata Cairo, 5 novembre 1936.

[70] Lettera del 31 gennaio 1938; gli *afrad* sono gli «iniziati» irregolari, nel senso definito da Guénon, con i quali forse s'identificò egli stesso.

[71] Cfr. A.K. Coomaraswamy, *The Darker Side of the Dawn*, *Smithsonian Miscellaneous Collections*, 94, 1, Smithsonian Institution, Washington 1935.

dimostrazioni sulla doppia natura divina e umana di Cristo: «Ananda è la divina dilettazione che Eckhart chiama atto di fecondazione latente nell'eternità» (lettera del 6 aprile 1946); egli non comprende il rifiuto di Guénon all'adeguamento di «*ananda*» con «*delectatio*» o «*felicitas*». *Études Traditionnelles* pubblica ad aprile-maggio 1947 un articolo sul «mito di Buddha», tratto da *Induismo e buddhismo*[72], dove il bostoniano afferma che l'*avatar* divino del Buddha può incarnarsi indifferentemente nella casta sacerdotale dei *brahmana* o in quella dei guerrieri *kshatrya*. Egli procura a Guénon anche una documentazione importante sui lavori accademici, in inglese e anche in francese[73], che possono considerarsi un'«apertura» alle loro idee. Era sconosciuto a Guénon Paul Mus (1902-1960) tanto quanto il sanscritista Jean Filliozat (1906-1982), altrettanto lo erano le riviste *Zalmoxis* (Mircea Eliade) o *Dieu Vivant* (segnalata da Pulby). Guénon gli sarà grato delle informazioni, e sebbene moltiplicando le sue note negative, riconosce una maggiore apertura mentale degli accademici americani perché affrontano determinate questioni sul simbolismo, mentre in Francia sono ritenute sospette[74]. Coomaraswamy torna ripetutamente sull'esistenza di un gruppo di universitari simpatizzanti a Harvard, cosa di cui Guénon si mostra infine soddisfatto, ma non senza remore. Uno di quei membri, cui è legato il conservatore del museo, lo storico delle scienze George Sarton (1884-1956) pubblicherà nel 1943, per la rivista *Isis International Rewiew Devoted to The History of Science and Religion* (n. 96, vol. 24) da lui diretta, un saggio dell'amico dedicato a Guénon: «Eastern Wisdom and Western Knowledge», la cui traduzione francese apparirà nel numero speciale degli *Études Traditionnelles*, alla morte di Guénon. I lavori sulle caste di Hocart[75], per esempio, il cui testo del 1936 gli viene trasmesso tradotto in francese da Préau, è il tema di un lungo scambio epistolare[76]. Nel felicitarsi di potere «scrivere qualcosa sull'argomento», gli fa notare che, anteponendo la regalità al sacerdozio, compie «praticamente lo stesso errore che [lei] ha rilevato in Evola»[77]. Una lunga recensione, nell'insieme favorevole, in cui sono messe a punto tutte le cose che si riferiscono alla presenza spirituale, appare in effetti negli *Études Traditionnelles* del 1940. Egli torna sulla questione nel 1945, quando pubblica un'analisi del già citato *Spiritual Authority and Temporal Power in Indian Theory of Government*, e poi un articolo, «Le zodiaque

[72] Cfr. idem, *Hinduism and Buddhism*, Philosophical Library, New York 1943 (trad. it. *Induismo e buddhismo*, SE, Milano 2005).

[73] Cfr. Paul Mus, *Borobudur, esquisse d'une histoire du bouddhisme fondé sur la critique archéologique des textes*, Imprimeries d'Extrême-Orient, Hanoi 1935.

[74] Il 2 maggio 1939 reagì allo stesso modo dopo una conferenza di Coomaraswamy in una università cattolica.

[75] Cfr. Arthur Maurice Hocart (1883-1939), *Caste. A comparative study* (manoscritto); trad. fr. *Les Castes*, Geuthner, Parigi 1938. Hocart aveva lavorato sull'archeologia di Ceylon e aveva soggiornato per un periodo al Cairo.

[76] Egli ne informò Coomaraswamy il 10 marzo 1940. Préau aveva un ruolo importante di intermediazione per le traduzioni: le esitazioni sul significato delle parole in inglese e francese suscitavano alcune discussioni dottrinali.

[77] Su Julius Evola (1878-1974), cfr. biografia e bibliografia in *Dossier H*, «Julius Evola», a cura di Arnaud Guyot-Jeannin, L'Âge d'Homme, Losanna 1997.

et les points cardinaux»[78], che analizza il posto che compete a ogni casta nelle direzioni dello spazio. Certi temi, affrontati prendendo spunto da un nuovo articolo apparso negli Stati Uniti, offrono materia per un nuovo articolo: è il caso del «Simbolysme du dôme», in cui estende i significati degli *stupas* trasmessi dal suo corrispondente all'insieme degli edifici tradizionali; una nuova dimostrazione dell'universalità della «scienza sacra»[79].

La questione del posto del buddhismo nel concerto delle tradizioni è affrontata molto dopo e indirettamente, preparata dal ripetuto invio dei lavori di Coomaraswamy sull'iconografia buddhista con il pretesto dello scambio di domande e risposte sul senso di parole chiave come «*maya*», «*bhakti*», «*akasha*» o sul simbolo del *vajra* (ascia o fulmine): «Quanto alla parola Mâyâ, indubbiamente "illusione" è assai lontano dal significato originale», ribatte il 21 maggio 1936 a una obiezione di Coomaraswamy. Infatti, ne *L'uomo e il suo divenire secondo il Vêdânta* (1925) egli aveva utilizzato il termine nel senso superiore di «onnipotenza» del principio supremo e poi, in seguito, in quello inferiore di «illusione»[80]. Il capitolo successivo, dedicato alla costituzione dell'essere umano secondo i buddhisti, comincia così: «Certe scuole eterodosse, e specialmente quelle buddhiste», e così via. Qualche riga più sotto, egli analizza gli elementi che costituiscono l'individualità e utilizza la nozione di Maya unicamente nel senso di «illusione». Auspicando poi un'altra traduzione possibile, Guénon rifiuta il termine «magia»: «L'utilizzo della parola "magia", almeno in francese è veramente impossibile a causa dell'uso che si fa normalmente di questa parola». Gli ripugna anche prendere a prestito la terminologia di Jakob Böhme (1575-1624)[81], suggerita da Coomaraswamy, per qualificare il «tanto-speciale». Nel 1947, tuttavia, sono dati alle stampe una edizione riveduta de *L'uomo e il suo divenire secondo il Vêdânta* e un articolo, «Mâyâ»[82], che invita ad adottare la terminologia dell'amico: «È preferibile tradurre *Mâyâ* con "arte" piuttosto che con "illusione", come si fa di solito; questa traduzione corrisponde a un punto di vista che potremmo dire più principiale, infatti colui che produce la manifestazione grazie alla sua arte è l'architetto divino»[83]. «Magia» è pre-

[78] Cfr. R. Guénon, «Le zodiaque et les points cardinaux», *Études Traditionnelles*, ottobre-novembre 1945, ripreso in Idem, *Simboli della Scienza sacra*, cit., cap. 13, «Lo Zodiaco e i punti cardinali», p. 95-98.

[79] Cfr. Idem, «Le Simbolysme du dôme», *Études Traditionnelles*, ottobre 1938, ripreso in Idem, *Simboli della Scienza sacra*, cit., cap. 39, «Il Simbolismo della cupola», p. 221-225.

[80] Cfr. Idem, *L'uomo e il suo divenire secondo il Vêdânta*, cit., cap. 10, «Unità ed identità essenziali del sé in tutti gli stati dell'essere», p. 99-106.

[81] Probabilmente la Sapienza-specchio dell'«*Ungrund*», il Senza Fondo divino. Coomaraswamy utilizzerà il termine «magia» e pubblicherà uno studio comparatistico; cfr. A.K. Coomaraswamy, *Christian and Oriental Philosophy Art*, Dover, New York 1956.

[82] Cfr. R. Guénon, «Mâyâ», *Études Traditionnelles*, luglio-agosto 1947, ripreso in idem, *Études sur l'hindouisme*, Éditions Traditionnelles, Parigi 1966 (trad. it. *Studi sull'induismo*, Basaia, Roma 1983, cap. 10, «Mâyâ», p. 95-98). L'articolo riprende a sua volta una recensione di A.K. Coomaraswamy apparsa poco tempo prima sulla *Review of religions*, marzo 1947.

[83] Cfr. René Allendy, Auvard, A. Biech, Amelia Gedalge *et al.*, *Dictionnaire Rhéa*, Rhéa, Parigi 1921; il vocabolario, edito dalla Società Teosofica, propone il significato di «illusione o materia». Il cap. 11 («La constitution de l'être humain selon les buddhistes») fu semplicemente soppresso nell'edizione de *L'uomo e il suo divenire secondo il Vêdânta* pubblicata nel 1947.

sentata come sinonimo di «illusione» mentre Maya, il potere materno, corrisponde alla Sapienza della tradizione ebraico-cristiana. Ecco perché la madre del Buddha si chiama Maya. Dai lavori dello storico dell'arte, Guénon riprende quasi una trentina di riferimenti dedicati al simbolo del «*vajra*» (fulmine): «Ho scritto questi ultimi giorni, per il numero di ottobre, un articolo sulle "armi simboliche", in cui ho avuto occasione di riferirmi spesso alla sua *Buddhist Iconography*, riguardo a determinati aspetti del simbolismo del *vajra*»[84]. La situazione si fa più delicata per i termini impiegati con un senso diverso in un periodo anteriore ai loro scambi: «*bhakti*», per esempio, in *Autorità spirituale e Potere temporale*[85] è associata alla via «devozionale», al lato «emotivo» degli *khsatrya*, e fa da schermo alla conoscenza pura. Egli risponde a un suggerimento di Coomaraswamy: «Per "bhakti", c'è da temere che, in francese, la parola "partecipazione" non sia comprensibile se non con lunghe spiegazioni»[86]. Echi di questo scambio epistolare si trovano in un articolo intitolato «Initiation et service»[87], dove la solita traduzione con «devozione» è presentata come un significato derivato: «Il significato primo ed essenziale della parola è in realtà quello di "partecipazione", come ha dimostrato M. Ananda Coomaraswamy». L'assenza di «*Akasha*» («etere») come quinto elemento, non visibile, assieme al quaternario composto da terra, aria, acqua e fuoco, per Guénon è la prova dell'eterodossia del buddhismo, ne *L'uomo e il suo divenire secondo il Vêdânta* e in un articolo del 1935, «La théorie hindoue des cinq éléments», in cui l'etere, assimilato dai buddhisti al vuoto, ripete a suo dire l'errore degli atomisti greci dell'antichità, in cui il vuoto è inteso come «senza forma», «*nirūpa*». Ripreso su questo punto, Guénon ringrazia per le spiegazioni ricevute: «Sul tema dell'"*Akâsha*" dei buddhisti, l'equivalenza "*Akâsha*" = "caos" è in effetti corretta, poiché è l'elemento primo indifferenziato; questo "caos", sia chiaro, non è però il "Vuoto" nel senso metafisico»[88]. In seguito, essi avranno occasione di affrontare la questione basilare dei confini tra exoterismo ed esoterismo, a proposito dell'iniziazione; la ricezione nell'ordine dei Bhikshus (monaci buddhisti) è una iniziazione? Coomaraswamy ne è convinto[89]. Come con Lovinescu, Guénon pone una serie di questioni precise sui criteri adottati, e mantiene una certa prudenza di fondo: «Per la faccenda [...] dell'iniziazione [*Diksha*] certamente la distinzione non sempre è completamente chiara, quando si vuole entrare nel dettaglio dei singoli casi. Le ragioni possono essere quelle da lei già

[84] Lettera di R. Guénon ad A.K. Coomaraswamy, 13 settembre 1936. Cfr. idem, «Les armes symboliques», *Études Traditionnelles*, n. 202, ottobre 1936 (ripreso in idem, *Simboli della Scienza sacra*, cit., cap. 26, «Le armi simboliche», p. 160-164). Una recensione di A.K. Coomaraswamy, *Elements of Buddhist iconography*, Harvard University Press, Cambridge 1935, era stata pubblicata nel 1936. Essa sottolinea l'antichità dei simboli utilizzati dal buddhismo, risalenti alla tradizione primordiale e al carattere «eterodosso» della sua dottrina, ed è firmata dallo stesso, «A.K.C.»; ma ciò avviene nella prospettiva di uno sviluppo storico, argomento che può valere per il tomismo e anche per qualsiasi altra scuola esegetica.

[85] Cfr. R. Guénon, *Autorità spirituale e Potere temporale*, cit., cap. 4, «Natura rispettiva dei Brahmani e degli Ksatriya», p. 47-52.

[86] Lettera del 22 ottobre 1935; faceva stato dell'utilizzo falsato dai sociologi.

[87] Cfr. R. Guénon, «Initiation et service», *Études Traditionnelles*, luglio 1937.

[88] Lettera del 17 dicembre 1938.

[89] Lettera a Guénon del 12 aprile 1946, già menzionata a proposito della coppia «*ananda-felicitas*».

considerate: da una parte, ci sono tradizioni in cui la distinzione fra exoterico ed esoterico non è così nettamente separata, per cui al loro interno può esserci una moltitudine di gradi intermedi; dall'altra, riti un tempo iniziatici sono diventati in seguito semplicemente religiosi»[90]. Una condizione che si conosceva nel cristianesimo delle origini e che era ancora troppo poco nota.

Coomaraswamy pubblica nell'aprile-maggio 1947 l'articolo «Le mythe du Bouddha», presentando questi in una visione opposta a quella del «rivoluzionario» contro l'autorità legittima, come invece aveva proposto l'autore di *Autorità spirituale e Potere temporale*: «Noi siamo dell'opinione contraria, come vogliono i testi da cui si evince che il Buddha è una deità solare discesa dal cielo per salvare gli uomini e gli dèi a un tempo»[91]. Guénon offre il beneplacito a questa nuova prospettiva al termine di un lungo scambio epistolare, che si fa particolarmente importante a partire dal momento in cui entra in gioco la questione della traduzione dei suoi libri, che occupa un posto rilevante nella loro corrispondenza. Di fatto, dal 1937, Martin Lings (1909-2005) comincia a preparare la traduzione di *Oriente e Occidente* e de *La crisi del mondo moderno*[92]. Marco Pallis[93] e un amico, Richard Nicholson, si impegnano rispettivamente con la *Introduzione generale allo studio delle dottrine indù* e con *L'uomo e il suo divenire secondo il Vêdânta*. Entrambi aderiscono alla tesi guénoniana in generale, ma sono restii a presentare al pubblico inglese ciò che considerano delle controverità. Pallis si accorda con Coomaraswamy per portare congiuntamente a termine l'impresa, il primo fornisce gli argomenti, e il secondo sottopone al Cairo le bozze di testo in particolare per l'impiego di quattro o cinque elementi di parte buddhista, a seconda del punto di vista: «[Guénon] gli portava [a Coomaraswamy] il più grande rispetto, e inoltre, questi, con le sue conoscenze assai vaste dei testi in pali e in sanscrito era nelle condizioni di fornire prove che Guénon non avrebbe potuto ignorare [...]. Dopo avere composto la lettera, l'avevo spedita con un po' di trepidazione, ma la sua risposta si era rivelata da subito assai soddisfacente: mi aveva detto di eliminare dalle traduzioni i brani di condanna del buddhismo, e di questi mi aveva fornito una lista». Una nuova versione, riguardante tali brani, accompagna la risposta. Tuttavia a Marco Pallis era rimasta la sensazione che quelle correzioni fossero fatte malvolentieri, dato che non erano state riportate nelle edizioni francesi[94]. Tuttavia, una lettera dal Cairo del 20 dicembre 1945 annuncia a Boston la decisione di Pallis di sopprimere semplicemente la maggior parte del sesto capitolo di *Autorità spirituale e Potere temporale*, in cui si affronta la «rivolta degli *kshatrya*». Al suo traduttore portoghese dal Brasile, Fernando Galvão, darà queste

[90] Lettera del 7 giugno 1940. La definizione nel *Dictionnaire Rhéa*, cit., associa «iniziazione» a «consacrazione».

[91] Egli insisteva sul parallelismo simbolico fra Cristo e Buddha nelle loro varie circostanze di vita.

[92] Secondo Luzac, John Levi si propose per avanzare all'editore gli oneri della pubblicazione. La questione dell'edizione inglese delle sue opere ha un posto importante nella loro corrispondenza.

[93] Esperto di buddhismo tibetano e di Milarepa, fu anche alpinista e musicologo. L'esposto che segue è tratto da una sua lettera a me indirizzata il 19 dicembre 1969 e poi pubblicata: cfr. Marco Pallis, «Une lettre à J.-P. Laurant», *Cahiers de l'Herne*, «René Guénon», cit., p. 352-354.

[94] Guénon spiegò a Coomaraswamy che erano arrivate troppo tardi, almeno per *La crisi del mondo moderno*, cit.; cfr. lettera del 20 dicembre 1945.

spiegazioni: «D'ora in avanti, per tutto ciò che riguarda il buddhismo, bisogna tenere conto dei lavori del signor Coomaraswamy, che cambiano completamente i termini della questione; sia chiaro, prima d'ora non avevo mai avuto occasione di esaminare la cosa così da vicino. E poi, devo dire, il modo in cui il buddhismo è presentato di solito lo rende così poco interessante che non mi ha mai coinvolto al punto da volermene occupare in modo dettagliato»[95]. La questione del buddhismo ha occupato un posto preminente nelle controversie suscitate dall'esegesi del pensiero di Guénon, nondimeno anche altri scambi epistolari offriranno materia di dibattito. Nel ringraziarlo per l'invio di un articolo sulla dottrina indiana circa gli scopi ultimi dell'uomo, il 15 febbraio 1937 Guénon dichiara: «Indubbiamente, la similitudine dell'idea di "deificazione" nelle tradizioni induista e cristiana è esposta in un modo assolutamente chiaro, e non sembra lasciare posto a equivoci di sorta». Il 4 luglio dello stesso anno egli afferma che non si può parlare di sufismo senza appartenervi: «Soprattutto, ci vuole una "chiave" che manca per forza di cose a chi non è "*mutaçawwuf*"». Altrettanto sconvolgente è la nota sulla trasmissione dei «piccoli poteri» che Coomaraswamy ha rilevato nella campagna del Maine: «Ho visto con i miei occhi cose decisamente simili in Francia, fra i contadini, sia per fermare il sangue sia per guarire tanti altri malanni: distorsioni o strappi, bruciature ecc., e le condizioni di trasmissione sono le stesse [...] le formule utilizzate sono spesso piuttosto singolari, perché la maggior parte è un miscuglio di parole latine, greche ed ebraiche, anche se generalmente sono molto deformate; malgrado ciò e l'ignoranza del significato delle parole [...] tali riti conservano tuttavia una innegabile efficacia [...] ma sempre, beninteso, a condizione che siano trasmessi regolarmente» (lettera del 1° novembre 1936).

Se si considera il posto occupato dai problemi editoriali, aggravati dai successivi rifiuti degli editori americani contattati, e le informazioni richieste da personaggi in vista del mondo intellettuale indiano o americano, e che a latere delle questioni di fondo si trovano le solite messe in guardia contro Massignon o Maritain e contro i loro amici, si può solo constatare una volta di più l'importanza giocata dalla convenienza e dai cambiamenti tattici nella battaglia per la tradizione, iniziata ancora sul finire dell'adolescenza. La preoccupazione di evitare confusioni indotte dall'uso popolare di parole come «devozione» o «materia», costituisce una prova supplementare[96]. L'adesione globale di Coomaraswamy alla sua visione del mondo giustifica questa fiducia senza cedimenti, tanto da non percepire come contraddizione il fatto di attingere alle fonti della storia dell'arte buddhista l'acqua di ringiovanimento della sua opera «orientale». Che tutto ciò sia vero o no, basta lo sguardo autentico

[95] Lettera del 9 maggio 1947.

[96] Guénon rispose il 25 maggio 1946 allo stupore manifestato da Coomaraswamy: «A proposito della traduzione di *ananda*, la mia obiezione non riguarda parole latine come *felicitas*, ecc., ma unicamente la parola *gioia*» per via della sua connotazione come stato sentimentale e passeggero. Nella traduzione francese A.K. Coomaraswamy, *La Transformation de la nature en art*, L'Âge d'Homme, Losanna 1994 (trad. it. *La trasfigurazione della natura nell'arte*, Milano, Rusconi 1990), *ananda* vi è tradotto con «beatitudine», come aveva suggerito. Coomaraswamy introduceva continuamente termini ricavandoli dal vocabolario cristiano di cui Guénon diffidava.

del bostoniano, e sarà ben lieto di vedere pubblicare *Induismo e buddhismo* nella collana Tradition di Luc Benoist, alla *Nouvelle Revue de France*. Galvão, nel 1949, interpreta la visita del figlio dell'amico, Rama, in compagnia di Pallis e Nicholson, al ritorno da un viaggio in India, come il segno di una rottura con l'Occidente paragonabile alla sua: «Egli [Rama] è da poco tornato in America, perché la madre è costretta a restarvi ancora qualche anno, per occuparsi dei lavori lasciati in sospeso dal marito»[97]. In realtà Rama si volgerà verso il cattolicesimo intransigente, pubblicando contro il «Novus Ordo» dopo il Concilio Vaticano II, mentre il padre aveva trovato nella concezione cristiano ortodossa dell'icona o nella visione dell'arte di Meister Eckhart (1260-1327) – cioè nell'ambito scolastico aperto all'esoterismo – la migliore espressione della «presenza» spirituale nel mondo terreno[98]. Come abbiamo visto in precedenza, in *Isis* del 1943, Coomaraswamy oppone la sapienza orientale al sapere occidentale, e presenta Guénon al pubblico letterato americano in questi termini: «Non è un orientalista, bensì quello che gli indù chiamerebbero un *guru*»[99]. Le interferenze tra le funzioni intellettuale e spirituale, fra la vita interiore intima e l'espressione impersonale della verità, sono per lui inevitabili.

[97] Lettera del 20 luglio 1949.

[98] Cfr. A.K. Coomaraswamy, *Christian and Oriental Philosophy of Art*, Denver, New York 1956 (trad. it. *La filosofia dell'arte cristiana e orientale*, Abscondita, Milano 2005). Nella *Trasfigurazione della natura nell'arte*, cit., egli definiva i sermoni di Eckhart autentiche *Upanishad* occidentali e citava Maritain in prima pagina.

[99] Cfr. Idem, «Eastern Wisdom and Western Knowledge», XXXIV, n. 96, primavera 1943 (trad. fr. «Sagesse orientale et savoir occidental», Études Traditionnelles, anno 52, n. 293-294-295, luglio-novembre 1951, p. 197-208).

Capitolo VII

Le mille e una letture della Tradizione

Emerge dunque, in tutta evidenza, che la dinamica propria dei testi all'opera è portatrice nei lettori di varie obiezioni, talvolta di contraddizioni interpretative, più frequenti della meditazione in quanto la *ruminatio* nel senso religioso è necessariamente atto individuale, intimo. Anche quando si costituiscono dei gruppi, sganciati da ogni organizzazione iniziatica, per la sola lettura collettiva o per uno scambio di vedute conseguente alla lettura come nel caso dell'*abbé* Gircourt alla scuola di Sainte-Geneviève a Versailles[1] o nella cerchia riunita attorno al dottor Winter a Parigi, la luce dello scritto si rifrange in una molteplicità di sfaccettature. Il ricorso al maestro contribuisce a rendere ancora più complessi tali dibattiti quando un nuovo articolo per gli *Études Traditionnelles* risponde, come gia visto nel capitolo precedente, a una serie di questioni scritte per i suoi corrispondenti più importanti. Gli altri sono rimandati, sempre con la massima cortesia, ad amici particolarmente competenti in un determinato campo, come nel caso dell'arte per Coomaraswamy o per Luc Benoist; il mondo guénoniano funziona come una rete. Per quanto riguarda i contatti diretti, Reyor ha confermato l'impressione generale avuta negli anni parigini, per cui la sua conversazione corrisponderebbe alla «sua opera parlata»[2]. I visitatori di Duqqi, da parte loro, sono unanimi nel riconoscere in lui l'accoglienza amichevole e la semplicità delle frasi, punteggiate di proverbi e benedizioni come vuole l'usanza locale. Un giovane studente afghano di Al Ahzar, Nadjmoud Bammate (1922-1985), che era stato indirizzato allo *shaykh* 'Abd el-Wāhed dal padre (grazie a un legame tra confraternite), testimonia più volte dell'impressione di dignità e tranquillità luminosa che emanava dalla sua figura[3]; l'impressione corrisponde ai ricordi di altri visitatori come Jean Michon, che riferisce di una visita in periodo di *ramadan*, nel momento della rottura del digiuno, con la prima tazza di caffè e la prima sigaretta[4]. Anche quando i contatti acquisirono più naturalezza con l'ambiente musulmano o con gli islamizzati, raramente furono affrontate le questioni dottrinali e, se ciò doveva avvenire, il tono cambiava completamente: la dottrina non poteva essere oggetto di discussione.

[1] Don Gircourt era professore di matematica alle classi propedeutiche dell'università e si era mostrato sensibile all'esplosione quasi improvvisa di letture interpretative (conversazione personale in presenza di Jean Palou).

[2] M. Clavelle, *op. cit.*, p. 48.

[3] Cfr. X. Accart, *L'Ermite de Duqqi. René Guénon en marge des milieux francophones égyptiens*, cit., p. 259-263.

[4] Cfr. *ibid.*, p. 252-259; ripreso da *Sophia*, voll. 2-3, 1997.

Dopo la scomparsa, la sua eredità è stata oggetto di severi confronti tra le varie vie precedentemente indicate, motivi di dispersione e tentativi di rimessa in ordine si alternano e si combinano a un tempo, da allora e fino ai nostri giorni. Si possono distinguere tre livelli di riflessione: l'interpretazione dei testi, che rimanda alla funzione del loro autore, e infine il destino dei gruppi iniziatici sorti dalla sua «testimonianza» che chiama il lettore alla vita spirituale. Tali riflessioni a loro volta seguono le intenzionalità di chi le ha sviluppate.

Il proliferare delle problematiche e le mille sfaccettature della ricezione

A differenza degli esempi precedenti di legami privilegiati con il maestro del Cairo, legami che hanno influito direttamente sull'architettura dell'opera e sulla costruzione della sua argomentazione, la maggior parte dei corrispondenti e dei lettori di «prima generazione» ha avuto un peso soltanto per la ripetitività delle domande, a suo dire un indizio della mentalità dei tempi che provoca «ripetute sorprese» per non essere stati meglio capiti.

Al Cairo scrivono molte donne alla ricerca di una iniziazione[5]. Esse gli esprimono le loro perplessità, considerato il posto assai modesto che hanno nell'opera (una decina di riferimenti a «donna» e a «signora») mentre il femminile come genere simbolico è meglio distribuito. Un'assenza sorprendente, se si considera l'importanza a essa attribuita da Dante e dai Fedeli d'Amore per la trasmissione iniziatica del Medioevo. Beatrice, come tutte le dame cantate dai Fedeli d'Amore, è solo la rappresentazione dell'«intelligenza trascendente [...] o la Sapienza divina», e non una donna «che sia realmente vissuta su questa terra»[6]. In una recensione d'articolo del 1945, egli s'indigna per la tendenza dei moderni a ridurre la guida celeste, Beatrice, a una «donna in carne e ossa»[7], evitando di sottolineare la perfetta corrispondenza tra ordini diversi, come invece aveva fatto nelle pubblicazioni de *Il Re del Mondo* e nelle analisi sui «Superiori incogniti». Una risposta alla signora Nacht[8], del 1947, tradisce il suo imbarazzo: «Per quanto riguarda la domanda da lei posta riguardo a un'organizzazione iniziatica, posso soltanto approvare [...]; purtroppo, però, è molto difficile da trovare, nella nostra epoca, perlomeno in Europa, soprattutto quando si tratta della possibilità ben più ridotta di un'iniziazione femminile [...] ho già parlato del suo caso, come di molte altre». Si tratta forse dei Cavalieri e delle Dame del Divino Paraclito, che

[5] «Devo dire che sono colpito dalla quantità di donne fra le persone che mi scrivono sull'argomento», lettera alla signora Nacht del 26 giugno 1946; cfr. *Cahiers de l'Herne*, «René Guénon», cit., p. 373.

[6] R. Guénon, «Le langage secret de Dante et les "Fidèles d'Amour"», *Le Voile d'Isis*, febbraio 1929, ripreso in idem, *Sull'esoterismo cristiano*, cit., p. 47-89. Il tema si riferisce a Guido Cavalcanti (*c.* 1255-1300), Giovanni Boccaccio (1313-1375) e Francesco Petrarca (1304-1374).

[7] Cfr. Idem, *Études Traditionnelles*, gennaio 1945, ripreso in idem, *Forme Tradizionali e Cicli Cosmici*, cit., p. 142-144.

[8] Lettera del 26 giugno 1947. *Madame* Nacht era la moglie dello psicanalista Sacha Nacht (1901-1977).

all'epoca incontra delle difficoltà, come vedremo più avanti? Il seguito della lettera invita a diffidare delle organizzazioni pseudoiniziatiche e dei falsi maestri spirituali, in particolare di Gurdjieff, che egli considera «fortemente sospetto»[9]. La conferma della delusione circa il «Paraclito» è data a *Madame* Guerreiro, nel 1950: «Capisco che sia un po' demoralizzata rispetto ai "CH. du P.", del resto, lei non è la sola ad avere incontrato l'ostacolo di cui parla, alla fine anche altre hanno dovuto rinunciarvi»[10].

In simili condizioni, il chiarimento dell'articolo «Initiation féminine et initiation de métier»[11] si riduce alla constatazione di una disfatta persistente sulle sorti della donna occidentale, privata dei vantaggi del suo stato tradizionale in nome di una pretesa liberazione, mentre la donna musulmana ha invece accesso all'iniziazione. È dunque assurdo voler aprire alle donne un compagnonaggio di mestiere maschile come quello dei carpentieri o dei tagliapietre, si rinnoverebbe l'errore delle massonerie femminili o miste (cosa che non gli aveva impedito di fare di *Miss* Debenham, massona, e per giunta teosofa e buddhista, uno dei suoi interlocutori privilegiati). Se c'erano delle possibilità, ciò poteva avvenire solo intorno alla tessitura o al ricamo; a dire il vero, una corporazione di «spillini» affiliata al compagnonaggio gli sembrava fosse esistita nel XVIII secolo, ma aveva dimenticato il riferimento…

Fra le prime reti di lettori, costituitesi sull'idea di formare una *élite* intellettuale e spirituale occidentale come quella presa in esame e definita in *Oriente e Occidente*, il già citato gruppo dei dottori Winter e Grangier figura tra i più considerati. Le riunioni del mercoledì da Grangier continueranno fino all'inizio della guerra, e riprenderanno in seguito (dal novembre 1946), sotto forme e denominazioni varie, fino alla morte (1952), molto ravvicinata, dei due fondatori. Come si desume dai documenti, l'obiettivo del gruppo di Winter è di creare, in mancanza di una filiazione spirituale iniziatica e diretta in Occidente, «un'isola di resistenza intelligente, custode delle verità tradizionali nella grave crisi che attraversa il mondo moderno». François de Pierrefeu prima e Maurice Hermitte e Jean Bruno (1909-1982)[12] poi assicureranno la vita del gruppo fino al 1958 circa; poi, la personalità dell'associazione andrà stemperandosi a mano a mano che la diversità delle vie diventerà eclatante. Una trentina di persone frequentano le riunioni, i cui programmi sono preparati di anno in anno[13]. Tra i fedeli, Jacques Matsui (1909-1975), il dottor Pierre Galimard, André Bassac, J.-L. Lazarin, la contessa d'Orléans e Pierre Pulby (1910-1993) che si scambiano lettere o corrispondono con altri «guénoniani». Molti visitatori assistono puntualmente alle

[9] Cfr. *Ibidem*. Jeanne de Salzmann (1889-1990), che conosceva la signora Nacht, ha avuto un ruolo centrale nell'accrescimento dell'influenza di Gurdjieff dopo la seconda guerra mondiale.

[10] Lettera del 29 marzo 1950, comunicata personalmente dalla signora Guerreiro; cfr. *Cahiers de l'Herne*, «René Guénon», cit., p. 374.

[11] Cfr. R. Guénon, «Initiation féminine et initiations de métier», *Études Traditionnelles*, luglio-agosto 1948 (trad. it «Iniziazione femminile e iniziazione di mestiere», *Rivista di Studi Tradizionali*, n. 54-55, gennaio-dicembre 1981, p. 91-96).

[12] Jean Bruno era Conservatore alla Biblioteca nazionale; i documenti del gruppo Winter-Grangier sono stati donati dalla signora Marinette Bruno alla Bibliothèque Nationale Française; la ringraziamo per l'autorizzazione alla consultazione.

[13] Cfr. la lista annessa. La signora Ohresser e Maurice Hermitte assicuravano i verbali e i lavori di segreteria.

riunioni o vi sono addirittura ammessi, tra questi Jacques Tatischeff[14]; la presenza di Mircea Eliade (1907-1986), dei coniugi Boris e Françoise Dolto, di Swami Siddeswarananda (della missione Ramakrishna di Gretz), di Olivier Clément, di monsignor Antoine Bloom (esperto di esicasmo), di padre Sophronius Kovalevski, di Louis Lallement o di Paul Masson-Oursel (1882-1956)[15] stanno a dimostrare l'eco suscitata dalla sua opera, per cui siamo ben lontani dalla spirale del silenzio che i suoi fedeli denunceranno tempo dopo. Il mondo letterato parigino non ignora i suoi libri, le cui tirature non sono considerevoli, ma hanno vendite costanti[16]; non si può rivendicare la qualità scientifica, espressione di una *élite*, e al tempo stesso aspettarsi tirature da grande pubblico. Fra l'adesione senza restrizioni e il rifiuto bello e buono il ventaglio delle reazioni resta ampiamente aperto, come vedremo più avanti, fra André Breton (1896-1966) e André Gide, come questi spiegherà in un brano del *Journal* (1942-1949), e passando per André Malraux. L'assenza del sufismo e della massoneria e il posto preminente occupato dallo *swami* di Gretz mostrano la distanza critica dei partecipanti con talune posizioni di Guénon, che tratterà Ramakrishna come un eretico, nel 1927, durante una riunione del mercoledì[17].

A quel tempo, Grangier sogna di riconciliarlo con il pensiero di Aurobindo[18]. La questione del corpo umano e dei metodi di preparazione corporale alla vita spirituale, e soprattutto lo yoga, interessano particolarmente questi medici. Numerose sedute sono dedicate al tema, in relazione alla «preghiera del cuore» e al controllo del respiro nell'esicasmo[19]; Olivier Clément sceglierà la via spirituale ortodossa ed esicasta. Jean-Lucien Jazarin (1900-1982) presenterà anche una lunga comunicazione, nel 1947, *Une thecnique du yoga: le Japa Mantra-Yoga*[20], basata sull'invocazione di un nome divino, che gli permetterà un lungo parallelismo con l'esicasmo, affermando che solo l'induismo del *Vedānta* può offrire la base dottrinale metafisica.

Il percorso di Pierre Pulby e l'analisi delle relazioni intrattenute con i suoi corrispondenti sono più significative dell'intrico di interpretazioni e di reti[21]. Cattolico fervente affascinato dall'India tradizionale, era fuggito dalla vita di città per aprire una libreria ad Assy, in Savoia, dove riceveva scrittori come Jean Giono (1895-1970) e dove pubblicava una rivista letteraria decisamente antimoderna: *Le Cahiers du Plateau*, di cui Guénon era uno dei maestri spirituali. Invano Albert Gleizes e

[14] L'attore Jacques Tati (Tatischeff, 1908-1982) era genero di Winter.

[15] Eliade, a Parigi nel 1948 per presentare in conferenza il libro *Tecniche dello Yoga*, notò la presenza di medici psichiatri membri del gruppo Winter, senza citare Guénon; cfr. Mircea Eliade, *Fragments d'un journal*, Gallimard, Parigi 1973, p. 95.

[16] Numerose corrispondenze lo sottolineano, in occasione di traduzioni o riedizioni di libri esauriti.

[17] Cfr. Jean Bruno, quaderni del dott. Grangier.

[18] Il dottore ne riconoscerà poi l'impossibilità (Fondo Grangier-Winter, Bibliothèque Nationale Française).

[19] Si era costituito un gruppo di studio di medici che radunava gli ortodossi Sophronius Kovalevski e Bloom e lo *swami*. Bloom diventerà vescovo ortodosso in Inghilterra e Kovalevski a Parigi. Il nome di Lovinescu non appare nelle note o nei verbali di seduta del gruppo.

[20] Seduta del 3 aprile 1947, con il signore e la signora Deleplanque, testo dattiloscritto di 21 pagine (Archivio privato Laurant).

[21] La corrispondenza di Pierre Pulby, circa trecento lettere indirizzate a una trentina di destinatari, ci è stata tramessa, su richiesta, dalla figlia Dominique dopo la morte del padre, avvenuta l'8 gennaio 1993.

sua moglie avevano tentato di coinvolgere questo individualista nella loro comunità di artigiani e artisti di Moly-Sabata, ma i loro legami si manterranno stretti e Guénon chiederà a Pulby di poter recensire *Vie et mort de l'Occident chrétien* e *Homocentrisme*[22]. Nondimeno, egli sostiene l'impresa di Gleizes pubblicando un articolo negli *Études Traditionnelles*, nel gennaio 1937, «La tradition retrouvée dans le métier». Sposatosi, rientra a Parigi e diviene delegato generale dell'associazione «Jardins ouvriers de France» di don Lemire (1853-1928), associazione per la quale lavorerà fino alla pensione, conservando sull'opera del maestro una fede totale e incrollabile, eppure mantenendo una distanza critica da tutto ciò che riguarda le sue posizioni sul cristianesimo. Pierre Pulby è in attesa dei segni del rivolgimento di un Occidente sceso al grado più infimo; il suo maestro, come Dante, era risalito dal pelo del diavolo, affinché noi potessimo ancora «riveder le stelle»[23]. Trentasei lettere, via via sempre più corpose, scambiate con il Cairo fra il 1934 e il 1949, danno la misura dell'interesse crescente nel loro scambio epistolare. Le prime lettere sono dedicate in larga misura ai lavori di Gleizes, ritenuto da Guénon uomo ricco d'inventiva ma incapace di sistematicità; e nelle considerazioni sull'«età oscura» sottolinea il diradarsi delle riviste autenticamente tradizionali anche in India, e più in generale in Oriente. È ritenuta impensabile un'edizione del genere anche in lingua occidentale, poiché questa cultura sembra ormai definitivamente incompatibile con il pensiero tradizionale[24]. Dopo la guerra, Pulby si fa portavoce, come del resto Tourniac, di un ritorno d'interesse per la tradizione e il simbolismo all'interno della Chiesa, con la pubblicazione della collana *Sources chrétiennes* e con i lavori di padre Henri de Lubac (1896-1991); il suo corrispondente ne prende atto, segnalandogli di avere ricevuto la rivista *Dieu Vivant* inviata da Michel Vâlsan. Egli accoglie con entusiasmo le citazioni dei Padri greci, e Origene sui nomi divini e i cicli, ma si mostra scettico «sull'affermazione dell'esistenza di un insegnamento segreto nella Chiesa, [posso capire] che attualmente alcuni trovino la cosa piuttosto problematica»[25]. L'evocazione dei lavori di Mircea Eliade, di Aurobindo e di alcune pubblicazioni di Jean Herbert gli sollevano gli stessi dubbi: «Il signor Eliade mi ha inviato il suo libro *Techniques du yoga*: il suo difetto principale è sempre quello di non osare, di non mettersi troppo nettamente in contrapposizione con le idee riconosciute ufficialmente; egli crede di poter arrivare a fare qualcosa negli ambienti accademici e perciò li risparmia, ma è probabile che su quel fronte rischi delle delusioni; in ogni caso so che in realtà egli è molto più vicino alle

[22] Cfr. Pierre Pulby, *Vie et mort de l'Occident chrétien*, Ed. de la Communauté de Moly-Sabata, Sablons (Isère) 1934; Idem, *Homocentrisme*, Ed. de la Communauté de Moly-Sabata, Sablons (Isère) 1937; le recensioni apparvero sugli *Études Traditionnelles*, novembre 1936 e febbraio 1938. Anche Lanza del Vasto tentò, senza successo, di coinvolgerlo nella sua comunità.

[23] Nel seguire la distinzione di Émile Poulat fra cattolico maurrassiano e maurrassiano cattolico, potremmo dire che Pulby fosse un cattolico guénoniano.

[24] Cfr. lettera a Pulby del 4 dicembre 1935: Guénon dice di avere fatto l'esperienza fallimentare di una rivista in arabo in Egitto.

[25] Lettera a Pulby del 3 gennaio 1946; il brano sull'*aion* (tempo, eternità) è interpretato da Guénon nel senso di ciclo tradizionale; il futuro cardinale Jean Daniélou (1905-1974) terrà una comunicazione su «La tradition ésotérique des Apôtres» alle Giornate di Eranos, in seguito pubblicata con il titolo «Les traditions secrètes des Apôtres», *Eranos-Jahrbuch 1962*, vol. XXXI, *Der Mensch, Führer und Geführter im Werk*, Zurigo 1963, p. 199-215.

idee tradizionali più di quanto non diano talvolta a vedere i suoi scritti»[26]. Su Aurobindo, Guénon attinge dai ricordi del periodo occultista di Max Théon, periodo già affrontato in questa sede, e della sua concezione dell'azione del male: «Mi domando sempre quale parte abbia esattamente in tutto quello che si pubblica con il suo nome. In ogni caso, è davvero singolare l'influenza esercitata da *Madame* Richard [Mirra Alfassa, la «Mère» dell'Ashram] e il modo in cui ella ha imposto la terminologia speciale della fin troppo nota "tradizione cosmica" di Max Théon. È stupefacente come si possa scrivere sullo yoga senza mai dare la benché minima informazione di ordine tecnico»[27]. Probabilmente, Herbert doveva alle sue origini protestanti il suo lato «moralista» quanto al professore Masson-Oursel: «Il dott. Grangier mi aveva detto la stessa cosa, tutto sommato non credo che sia capace di capirne granché»[28]. Egli riscontra anche un certo cambiamento di tendenza nello *swami* di Gretz, ma a che scopo? La sua idea di una inchiesta sulla reincarnazione secondo alcune personalità indiane mostra una ignoranza tale da farlo distinguere solo fra «trasmigrazione» e «metempsicosi»? In materia di esoterismo cristiano, Guénon riprende con il suo corrispondente parigino l'argomentazione opposta a Schuon, insistendo sulla oscurità «voluta» delle origini cristiane. Tuttavia, Pulby resta sulle sue posizioni, rimanendo colpito dalla sua interpretazione di Dante trasformato in difensore del Papa contro il potere temporale; ancora una volta, Guénon è inamovibile: «Quanto al *De Monarchia*, non penso che Dante abbia voluto ridurre il ruolo dell'autorità spirituale, così come spesso si pretende; evidentemente, i moderni vorrebbero trovarvi qualcosa che somigli alle loro idee sulla separazione dello spirituale dal temporale, ma non era certo questa l'intenzione di Dante»[29]. A proposito di mistica, d'accordo con Pulby sull'impossibilità di raggiungere l'«unione perfetta», egli riprende le distinzioni definite nei suoi testi a proposito di Eckhart e di san Bernardo; Giovanni della Croce e i mistici spagnoli sono i prosecutori delle «tracce del "*Taçawwuf*" islamico, il cui ricordo non si è ancora perduto del tutto, nel loro paese; qui, però, sia chiaro, non si può più parlare di autentica filiazione iniziatica»[30]. Più importante si rivela la questione della via dell'esicasmo, dibattuta nel gruppo, in cui la pratica si fonda su una teologia molto più intellettuale. Guénon vi conviene volentieri, utilizza tutte le indicazioni che gli sono date: «Per scrivere la nota alla quale lei fa riferimento [?], ho pensato effettivamente ai testi dei Padri greci da lei citati [...] sembra che nella Chiesa orientale [...] sia sopravvissuta una certa trasmissione iniziatica fino ai nostri giorni, per quanto ridotta possa essere»[31]. Con lo stesso

[26] Lettera a Pulby del 17 luglio 1948. Cfr. M. Eliade, *op. cit*. Eliade non menziona Guénon.

[27] Lettera a Pulby dell'11 novembre 1946: nelle lettere successive, tornerà più volte sull'argomento.

[28] Lettera a Pulby dell'11 novembre 1946. Masson-Oursel aveva frequentato, come già visto, il gruppo Grangier-Winter verso la fine della sua vita. Il fatto che citasse Guénon nei suoi corsi mostra tuttavia una certa evoluzione nella mentalità universitaria.

[29] Lettera del 5 maggio 1946; Jean Reyor gli aveva mosso le stesse considerazioni (da una conversazione personale).

[30] Lettera del 28 agosto 1947. A proposito di Meister Eckhart, Guénon gli scrive: «Ho questa impressione».

[31] Lettera del 28 agosto 1947. «Pensate che la scelta dei testi pubblicati in *Sources chrétiennes* sia stata influenzata da qualche preoccupazione in merito? [alla tradizione iniziatica]», aggiunge alla fine della lettera.

sistema viene a conoscenza dei testi relativi alla «preghiera del cuore», i *Racconti di un pellegrino russo* (spediti dalla Svizzera), e attenderà la traduzione della *Filocalia*; egli ringrazia ancora, l'anno dopo, per «le varie citazioni che con tanta gentilezza mi trascrive, e che sono sempre così tanto interessanti [...] in un passo dagli *Excerpta ex Theodoto* (di Clemente d'Alessandria), non sono riuscito a capire cosa sia ciò che è chiamato "il luogo"»[32]. Tuttavia, egli ritiene che l'argomentazione presentata da Pulby rientri nella cornice generale della sua visione della storia: l'assenza d'indicazioni pratiche ai testi esicasti più antichi starebbe a dimostrare che la trasmissione avveniva oralmente e che la loro tarda redazione era coincisa con un «indebolimento [...] anteriore o posteriore al trasferimento dal Sinai al Monte Athos?»[33] Nella sua ultima lettera[34], egli approva gli accostamenti di Pulby fra la *shakti* indù (l'espressione al femminile della potenza) e le «energie increate della teologia palamita» (Gregorio Palamas, monaco di monte Athos dell'inizio del XIV secolo), come pure l'assimilazione della *Preghiera di Gesù* al *mantra* («parola», «suono»). Tuttavia, è convinto che la dimensione iniziatica della Chiesa ortodossa si sia progressivamente «attenuata o dissimulata a mano a mano che ci avvicina ai tempi presenti»; nelle condizioni attuali essa non può rientrare nei suoi «piani». Contrariamente allo scambio con Coomaraswamy, che aveva ammorbidito le sue posizioni, i concetti di Pulby non sono arrivati a tanto; questi continuerà per la sua strada, e i suoi scambi con l'ambiente guénoniano stanno a dimostrare la diversità delle «ricezioni».

SGUARDI TRASVERSALI SULLA «DOTTRINA» E MODELLI PERSONALI DI ADESIONE

Lo sguardo di Alain Daniélou (1908-1994), occidentale che padroneggia perfettamente le lingue indiane e iniziato allo shivaismo, merita un interesse tutto particolare; con lui, Guénon intraprende uno scambio epistolare all'inizio del 1947, quando riceve la sua *Introduction to Musical scales* e constata che i suoi lavori sono citati in vari articoli. Dopo avere verificato con una lettera a Pulby[35] che si tratta del fratello del gesuita Jean Daniélou, egli accoglie favorevolmente la sua idea di tradurre in hindi alcuni suoi libri come *Introduzione generale allo studio delle dottrine indù*, e si augura di poter ricevere una serie di riviste indiane, precisando: «Purtroppo, non leggo correntemente l'hindi e perdipiù [...] ho dimenticato quello che avevo imparato»[36]. Le

[32] Lettera del 17 luglio 1948.

[33] Lettera del 17 luglio 1948. Egli in seguito riferirà a molti suoi corrispondenti del suo viaggio al monastero di Santa Caterina sul Sinai, e della delusione patita nel constatare l'ignoranza mostrata dai monaci, tanto che avevano perfino distrutto antichi manoscritti.

[34] Lettera dell'11 febbraio 1949 alla quale Pulpy rispose il 18 luglio 1949 (notazione a margine, a matita).

[35] Lettera del 17 febbraio 1947. Dal 1943 Daniélou aveva il suo indirizzo presso Stella Kramrish dell'Università di Calcutta. Essa aveva pubblicato in inglese alcuni articoli di Guénon; il suo nome ricorre regolarmente nelle lettere a Coomaraswamy.

[36] Lettera del 19 marzo 1947, cit. in A. Grossato (a cura di), *op. cit.*, p. 29. La pubblicazione è il frutto di un'esplorazione nel Fondo Daniélou, all'interno della Fondazione Giorgio Cini di Venezia.

traduzioni sollevano domande su alcuni significati e, come aveva fatto Coomaraswamy, Guénon per definire la «tradizione primordiale» accetta la correzione di «*Sanatana dharma*» con «*parampara*», perché il primo temine indica principalmente il contenuto e il secondo la sua trasmissione[37]. Tuttavia, nei chiarimenti operati con l'articolo «Sanâtana Dharma»[38], destinati a legittimare l'impiego di tale concetto nella sua opera, non cita Daniélou, e si riferisce unicamente alla traduzione di Coomaraswamy della «*Philosophia Perennis*».

Chi legittima Guénon? Molto prima che diventasse di moda la frase, il suo corrispondente, che si firma con il nome iniziatico shivaita Shivan Shiran, gli pone indirettamente la questione, invitandolo a venire a prendere contatti a Benares, con rappresentanti «normalmente inaccessibili della tradizione esoterica indù», cioè con il suo iniziatore *swami* Karpātri, che lo aveva introdotto nella comunità, per eliminare certe «reticenze» provenienti dagli ambienti indù ortodossi[39]; egli declina l'invito, trovando da ridire sul modo in cui le riviste di *swami* Karpātri lo avevano presentato: «Perché [l'autore della recensione] mi attribuisce una formazione "occidentale", dalla quale invece sono fortunatamente e completamente esente?»[40]. Ricercare informazioni biografiche è assolutamente antitradizionale e dà adito a confusioni; egli non si è mai «convertito a qualcosa [...] Chiunque abbia coscienza dell'unità essenziale delle tradizioni è anche, e per tale motivo, "inconvertibile" a qualsiasi cosa, e colui è al tempo stesso il solo che possa "incardinarsi" nell'una o nell'altra religione». Per quella via, «il fatto se sia stato o no in India non ha nessuna importanza, ai fini della comprensione interiore della dottrina»[41]. Il viaggio è assai improbabile perché «per una serie di ragioni» egli non si sposta mai. Questo episodio suscita in Daniélou, la cui devozione al maestro Karpatri è totale, una diffidenza che non lo abbandonerà più, mentre per Guénon quell'ambiente sarà sospettato di «occidentalizzazione»[42]. Il dubbio sollevato dallo stesso autore della recensione, sull'origine polare della tradizione indù, è un evidente segno negativo: «Non la rimanderò affatto ai "Western Scholars" [gli accademici d'Occidente], la cui opi-

Sono stati pubblicati alcuni brani fra i più significativi in A. Daniélou, «René Guénon et la tradition hindoue», *Dossier H*, «René Guénon», a cura di Pierre-Marie Sigaud, L'Âge d'Homme, Losanna 1984. Le riviste ricevute, *Siddhant* e *Sanmarg*, si rifacevano a *swami* Karpatri, impegnato nella lotta politica indiana contro il Partito del Congresso di Gandhi e Jawaharlal Nehru (1889-1964), ispiratore di un piccolo partito ultranazionalista.

[37] «In effetti può essere come lei dice, che in certi casi sia preferibile un'altra espressione»: lettera del 27 dicembre 1947.

[38] Cfr. R. Guénon, «Sanâtana Dharma», *Les Cahiers du Sud*, «Approches de l'Inde», 1949, ripreso in Idem, *Studi sull'induismo*, cit., cap. 11, p. 99-109.

[39] Cfr. A. Daniélou, «René Guénon et la tradition hindoue», *Dossier H*, «René Guénon», cit., p. 139; per lui lo shivaismo rappresentava l'esoterismo e il *Vīdanta* l'exoterismo.

[40] Lettera del 27 agosto 1947, cit. in A. Grossato (a cura di), *op. cit.*, p. 31-34; egli si dichiarava affrancato anche da ogni influenza «locale», non avendo nulla di francese, a parte la lingua. La presunta «occidentalizzazione» era reversibile.

[41] Lettera del 27 agosto 1947.

[42] «Quanto alla occidentalizzazione di taluni orientali, la deploro ben più di quanto possa fare lei, perché essendoci di mezzo anch'io, mi tocca più direttamente»: lettera del 2 febbraio 1948 a Louis Cattiaux, autore de *Le message retrouvé*, cit., sul quale i due ebbero un lungo scambio epistolare.

nione non ha per me alcun valore, ma piuttosto al libro di B.G. Tilak, *The Arctic Home in the Veda*»[43].

Anche in questo caso, mostra di avere usato più prudenza con Coomaraswamy: «Sullo stesso Tilak, ho notato che aveva opinioni estremamente differenti da quelli che l'hanno conosciuto personalmente: alcuni arrivano a considerarlo un "*jivan mukta*", "liberato in vita", mentre altri ritengono che non sia stato altro che un semplice "scholar"». Egli riconosce volentieri che la sua interpretazione sia unilaterale, ma questa è voluta? La questione delle fonti di Tilak non lo interessa, conta solo il suo accordo con Coomaraswamy: «Sull'*Arctic Home* penso insomma la sua stessa cosa»[44]. Come sempre, le questioni editoriali occupano un posto di primo piano nel carteggio, in quanto la diffusione della sua opera in hindi ha un'importanza tutta particolare, ma Daniélou sottopone il suo lavoro di traduzione ad alcuni chiarimenti che a Guénon ripugnano. Il fatto se si possa penetrare fino al cuore della dottrina tradizionale dell'induismo senza essere indiani chiama in causa ancora una volta il tema del suo inevitabile passaggio all'islam, così presente nelle sue lettere. Da parte sua, Daniélou gli rimprovera d'ignorare l'India preariana dello shivaismo, e di avere interpretato tutto alla luce del solo *Vēdānta*; gli rende tuttavia omaggio ne *Le Chemin du labyrinthe*[45]: «L'opera di Guénon era totalmente sconosciuta in India, ma alcune grandi linee del pensiero guénoniano sono fondamentalmente in sintonia con le idee generali del pensiero indù, seppure con qualche differenza di forma e di espressione. Guénon rimane a tutt'oggi il migliore punto di partenza per capire la visione indiana del mondo. Le concezioni di Guénon interessavano i savi indù [...] è un peccato che quest'uomo di un valore così eccezionale non abbia potuto, dopo una prima eccellente formazione, entrare in relazione con la tradizione esoterica dell'India, che resta inaccessibile senza una perfetta conoscenza delle lingue indiane»[46]. Malgrado alcuni dubbi su alcuni riferimenti testuali che i «savi indù» consideravano fantasiosi e moderni quanto gli scritti di Aurobindo o di Ramakhrishna[47], la presenza nella sua biblioteca di tutti i libri di Guénon e di tutti i fascicoli della rivista *Études Traditionnelles*, molti dei quali glossati di suo pugno, conferma interesse per l'approccio di Guénon[48].

Con lo scrittore tradizionalista italiano Julius Evola, la pietra d'inciampo erano le questioni sulla supremazia del sacerdozio sull'impero e sul ruolo della massoneria, per quanto le loro relazioni rimanessero confidenziali e personali, Guénon associa – in piena sintonia con le proprie interpretazioni della controiniziazione – e gli

[43] Cfr. A. Grossato (a cura di), *op. cit.*, p. 32. Cfr. Bal Gangadhar Tilak (1856-1920), *The Arctic Home in the Veda*, Cesari, Poona City 1903 (trad. it. *La dimora artica nei Veda*, ECIG, Genova 1994).

[44] Lettere a Coomaraswamy del 1° febbraio e 10 febbraio 1939. Informazioni biografiche su Tilak e le sue fonti inglesi, William Warren e John Rhys, in Joscelyn Godwin, *Arktos, le mythe du pôle*, Archè, Milano 2000. Daniélou trovava Guénon limitato dal «puritanesimo musulmano».

[45] Cfr. A. Daniélou, *Le Chemin du labyrinthe*, cit., p. 157-159.

[46] *Ibid.*, cap. 7, «L'enseignement traditionnel». In esso ricorda che Guénon l'aveva invitato a venire al Cairo e che, grazie a lui, Coomaraswamy era tornato alla sua tradizione; gli aveva indirizzato anche numerosi suoi discepoli.

[47] Cfr. idem, «René Guénon et la tradition hindoue», *Dossier H*, «René Guénon», cit., p. 136-140.

[48] Abbiamo potuto fare una verifica nel Fondo Daniélou alla Fondazione Cini di Venezia.

«attacchi psichici» di cui era rimasto vittima alla ferita di Evola ricevuta durante un bombardamento di Vienna, che lo aveva reso paralizzato[49]: «Certo, non è impossibile che "qualche cosa" abbia approfittato della situazione per agire contro di lei»[50]. Dopo il riferimento alle «misure» da prendere in caso di maleficio, egli riprende: «Sui malefici, esiste una notevole differenza tra i veri maghi, che sono quelli con cui abbiamo avuto a che fare, e i semplici "occultisti" che, malgrado le loro pretese, non arrivano mai a risultati concreti». Sulle questioni dottrinali, il tono cambia; Guénon critica l'indipendenza degli *kshatrya* (le caste cavalleresche) di fronte al potere spirituale rivendicata da Evola – appoggiatosi sulla tradizione ermetica occidentale: *La Tradizione ermetica nei suoi simboli, nella sua dottrina e nella sua «Ars Regia»*[51], volume apparso nel 1931 – suscita una viva reazione nelle pagine di *Le Voile d'Isis*, che appena poco prima aveva pubblicato «Initiation sacerdotale et initiation royale»[52]. «Dunque, sorge una domanda; ciò che si è conservato con il nome di "ermetismo" costituisce una dottrina tradizionale completa? La risposta può essere solo negativa, perché nella fattispecie si tratta solo di conoscenza non metafisica, quindi soltanto cosmologica». A tale errore ne segue un altro, ed Evola commenta nei termini seguenti una protesta del suo corrispondente, dopo avergli fatto intendere che era stato iniziato in una setta[53]: «Esisteva una divergenza tra il punto di vista di Guénon e il mio, a proposito della massoneria. Per parte mia, riconoscevo che in origine la massoneria (come la massoneria *operativa*) potesse avere avuto un carattere iniziatico, dunque spirituale. In seguito, però, politicizzandosi come la massoneria *speculativa* a partire dalla fondazione della Gran Loggia di Londra (1717)... la sua azione era stata antitradizionale».

Egli ricusava nel loro insieme il problema della trasmissione e della realizzazione spirituale nei termini di Guénon. Questi, ancora una volta ribatte: «Prima di tutto lei mi fa dire (senza alcuna restrizione, mentre ho precisato che si tratta unicamente dell'Occidente) che le sole organizzazioni iniziatiche esistenti sono il compagnonaggio e la massoneria. A quanto pare, lei non vuole tenere conto delle organizzazioni iniziatiche orientali che esistono, e di cui talune hanno membri più o meno numerosi anche nella stessa Europa. Ancora una cosa: ho detto che anche nel mondo

[49] Nel 1945 Evola si trovava rifugiato a Vienna, dopo essere fuggito da Roma all'arrivo degli Alleati, nel giugno 1944: le sue difficoltà con il regime fascista e la diffidenza delle autorità tedesche nei confronti della dimensione spirituale dei suoi progetti, lo avevano isolato. Cfr. Gianfranco de Turris, «Un tradizionalista nella RSI. Julius Evola 1943-1945», *Nuova Storia Contemporanea*, anno 5, n. 2, settembre-dicembre 1998, p. 79-100; cfr. pure idem - Bruno Zoratto (a cura di), *Julius Evola nei rapporti delle SS*, Fondazione Julius Evola, Roma 2000; e G. de Turris (a cura di), *Esoterismo e fascismo*, Edizioni Mediterranee, Roma 2006.

[50] Lettera del 28 febbraio 1948.

[51] Cfr. Julius Evola, *La Tradizione ermetica nei suoi simboli, nella sua dottrina e nella sua «Ars Regia»*, Laterza, Bari 1931 (nuova ed. *La tradizione ermetica nei suoi simboli, nella sua dottrina e nella sua arte regia*, Edizioni Mediterranee, Roma 1996).

[52] Cfr. R. Guénon, «Initiation sacerdotale et initiation royale», *Le Voile d'Isis*, gennaio 1931, ripubblicato in *Considerazioni sulla via iniziatica*, cit., p. 332-337. L'autore separa i «piccoli misteri» generati dall'Arte regale dai «grandi misteri», appannaggio dell'Arte sacerdotale. La recensione di Evola fu pubblicata nell'aprile del 1931.

[53] Lettera del 13 giugno 1948.

occidentale sopravvivono alcune organizzazioni legate all'esoterismo cristiano e risalenti al Medioevo. Non insisto in proposito perché queste organizzazioni sono talmente chiuse (quella che conosco in modo più particolare ha un numero rigorosamente limitato a dodici) che in pratica la possibilità di essere ammessi non può essere presa in considerazione [...]. L'anno 1717 non segna l'origine della massoneria, ma la sua degenerazione»[54]. A suo dire, la degenerazione non annullava la validità della trasmissione, ma Evola guardava solo al risultato e non aveva interessi nei confronti del sufismo. Guénon aveva concluso seccamente: «In verità, non desidero affatto convincerla di qualcosa, ma voglio dimostrarle soltanto che il problema è molto più complesso di quanto possa sembrare». Tale analisi si è indirizzata, nell'ambito del dispiegamento delle interpretazioni, a misurare le distanze assunte nel momento dello stallo sul cammino percorso in comune; è certo che Evola contribuirà sempre con i suoi articoli e traduzioni a fare conoscere in Italia l'opera di Guénon, il quale da parte sua aveva preso parte a molteplici iniziative del «tradizionalista» italiano. Guénon parteciperà al *Diorama Filosofico* – che abbiamo già incontrato – lungo tutto il 1934 e più episodicamente nel 1935, sul tema comune degli errori della modernità[55].

La maniera di argomentare impiegata da Guénon provoca proteste anche tra i più vicini: Charbonneau-Lassay, Allar, Pallis, Préau. Il primo è sensibile al pericolo per la fede dei giovani cui presenta la sua lettura: «Spesso e volentieri egli compie affermazioni di una correttezza incontestabile che sconfessano qualsiasi critica, ma alla fine giunge a conclusioni talvolta deplorevoli»[56]. Perdipiù, con uno dei suoi «discepoli», Charbonneau dirà: «Alla resa dei conti, la differenza tra religioni e tradizioni scompare [...]. È questa la tesi del signor Guénon: una super-religione riservata a un'*élite* di iniziati i quali possono passare, senza inconveniente alcuno, da un culto all'altro, a seconda delle regioni che via via decidono di abitare». Allar e Pallis s'interrogano sull'origine della parola *Agartha* e sul mito del centro sotterraneo, in mancanza di una terminologia sanscrita. Il secondo rileva alcune incongruenze su Ossendowski e sulla funzione dei *lama*, e riscontra infine una ignoranza pressoché completa delle lingue tibeto-mongole e una confusione sulle leggende del «Regno di Shambala», confusione chiaramente derivata dalla lettura di Saint-Yves d'Alveydre[57]. Pallis conclude: «Ad ogni modo, è certo che il nome Agartha non appartiene [...] alla tradizione indù né, a fortiori, ad alcuna tradizione tibeto-mongola»[58]. Dal canto suo,

[54] Lettera del 20 luglio 1949.

[55] Buona parte di tali articoli erano firmati «Ignitus». Sui rapporti Guénon-Evola, cfr. Pier Luigi Aurea, *Julius Evola et René Guénon ou les deux visages de la Tradition*, Centro Studi Evoliani, Bruxelles 1982; R. Guénon, *Lettere a Julius Evola, 1930-1950*, Sear, Borzano 1996; Piero Di Vona, *Evola Guénon De Giorgio*, Sear, Borzano 1993. I principali testi di J. Evola su Guénon in *René Guénon*, 2ª ed. ampliata, Quaderno di testi evoliani n. 19, Fondazione Julius Evola, Roma 2001.

[56] Lettera di L. Charbonneau-Lassay a don Gircourt, 1 gennaio 1946; pubblicata in PierLuigi Zoccatelli, *op. cit.*, p. 65-66.

[57] Cfr. Marco Pallis, «Le *Roi du Monde* et le problème des sources d'Ossendowski», *Dossier H*, «René Guénon», cit., p. 145-154. Le altre pubblicazioni di Ossendowski, di taglio giornalistico, sono per la verità qualitativamente assai mediocri.

[58] «Une lettre à J.-P. Laurant», *Cahiers de l'Herne*, «René Guénon», cit.

Allar conferma che in India il termine risulta sconosciuto[59]; in compenso, l'onnipresenza della nozione di reincarnazione è d'intralcio alle affermazioni categoriche di eterodossia di Guénon[60]. E tuttavia, entrambi riconoscono in lui una guida: Pallis lo definisce «il Darshan che ha segnato la mia vita»[61], mentre Allar raggiungerà Galvão in Brasile per costituire una branca della *tarīqa* [62]. La protesta si riferisce al campo specifico di loro competenza, e questo modello si riproduce molto spesso, spiegando ampiamente la frammentazione delle interpretazioni e delle varie prese di posizione. Il rigore intellettuale e la cultura di André Préau, per esempio, lo fanno dubitare di alcuni rifiuti totali; nel 1948, egli scrive a Pulby: «L'unico punto su cui potremmo differire è che per lui le nuove filosofie sono fatti totalmente arbitrari, mentre per me sono reazioni spiegabili con uno sviluppo logico e molto istruttivo sul razionalismo [...] so per esperienza come sia pericoloso ignorare troppo il proprio tempo; quanto alla famosa tesi di R.G. per cui i filosofi non sono così importanti da valere la pena di occuparsene, potremmo riparlarne, un giorno. Mi sembra invece che tutto ciò che riguarda l'intelligenza e le basi del pensiero sia di importanza primaria, e che uno dei più bei stratagemmi delle "potenze dell'illusione" consista nel volgere l'attenzione verso tematiche più facili [...] lasciando ad esse i punti strategici»[63].

I lavori accademici sulle origini della gnosi, che invalidano la tesi di una eresia cristiana, confermano, secondo Préau, le posizioni di Guénon e di Schuon che intendono Cristo come «Maestro spirituale», e tuttavia le conversioni in massa, menzionate negli Atti degli Apostoli, sono incompatibili con l'esistenza di una tradizione iniziatica che comporta riti propri. Egli prosegue così: «Il tema di R.G. circa l'esistenza di una tradizione iniziatica nel Medioevo mi sembra un poco astratto [...] indubbiamente è concepibile che un lavoro artigianale possa servire da base a una realizzazione spirituale più elevata. Ma non è sicuro che nella nostra epoca ciò sia possibile e, del resto, ciò non verrebbe a compromettere il principio della distinzione per caste? Come si può affermare che la confraternita dei tagliapietre, per esempio, offrisse possibilità spirituali di gran lunga superiori a quelle di un ordine religioso? Devo dire che alcuni articoli assai categorici di Jean Reyor, pubblicati negli ultimi due anni, mi hanno lasciato un certo senso di disagio, come sempre con Chacornac»[64]. Egli esprimerà il suo pensiero definitivo nel 1952: «I Maestri nei periodi oscuri non sono dei Jīvan-Mukhtis; se lo sono, per loro diventa impossibile comunicare la verità immutabile secondo l'insegnamento formale, "essi aprono spiragli" [...] non liberano la verità totale sotto forma di dottrina completa, da cui poter trarre, per semplice deduzione, tutte le risposte a tutte le questioni possibili. Ritengo

[59] Alessandro Grossato avrebbe identificato in Mongolia un toponimo assimilabile ad Agartha; la molteplicità delle lingue in uso in Asia Centrale rende di fatto queste analisi molto problematiche.

[60] Colloqui personali tra René Allar e Jean-Pierre Laurant.

[61] «Une lettre à J.-P. Laurant», *Cahiers de l'Herne*, «René Guénon», cit.

[62] L'installazione di Allar in Brasile gli risolveva alcuni problemi finanziari in cui da sempre navigava; la sua permanenza fu breve. In seguito, lavorò per le Éditions Quillet.

[63] Lettera datata Soustons, 3 agosto 1948. Préau curava le pubblicazioni di Simone Weil (1909-1943), Gabriel Marcel (1889-1973), Søren Kierkegaard (1813-1855), Martin Heidegger (1889-1976), Léopold Ziegler (1881-1958). Egli comunicò a Pulby, nel 1973, la lista dei lavori in corso su Guénon.

[64] Lettera datata Soustons, 12 gennaio 1950.

che Guénon non abbia insistito a sufficienza su questo punto, e credo che se non l'ha fatto, è in parte in ragione della sua formazione matematica, logica, astratta, che apparteneva in parte agli scolastici e ai cartesiani e in parte alla concezione occultista, di cui non si è mai sbarazzato del tutto, del maestro che è "infallibile" perché iniziato, al quale è stato comunicato in segreto un sapere orale sconvolgente, per cui egli possiede "la dottrina" [...]. Come vede, non accetto come parola evangelica tutte le *Considerazioni sulla via iniziatica*»[65]. Préau riprova in particolare l'uso che si fa di quest'opera negli *Études Traditionnelles*, e considera Jean Reyor un occultista. Nel 1972, la questione del buddhismo è il pretesto per rammaricarsi del fatto che «Guénon non ha mai saputo scrivere "non lo so", invece ha voluto sempre pronunciarsi *ex cathedra*, e ciò lo ha danneggiato, anche se aveva il diritto di parlare ben più di altri».

Quali sufismi per quale islam?

Nella evoluzione dei gruppi ispirati da Guénon si ritrova il marchio delle incertezze e dei non detti che imperversavano ai tempi di Aguéli e che ha accompagnato la loro formazione. La mancanza di simpatia fra Guénon e Schuon, pur non essendo determinante, vi ha contribuito in qualche modo; il secondo era rimasto deluso dalle sue visite al Cairo, nel 1938 e nel 1939, al vedere la semplicità di conversazioni banali[66], si lamentava della sua mancanza di sensibilità artistica, e aveva avuto conferma della sua abitudine a non affrontare questioni di fondo. Dopo i disastri della guerra, dal 1946 egli insiste sulla «Question des formes d'art» che toccano da vicino l'intelletto[67]: «La Rivelazione discende nel corpo dei Profeti e non solo nella loro anima»; lo stesso anno, in «Qu'est-ce que l'élite intellectuelle?», egli affronta la questione della realizzazione attraverso la via «passiva, femminile o *bhaktica*», la stessa intrapresa da Ramakrishna, che «anche senza partire dal *Vēdānta*, comunque vi era arrivato». Tali scelte sono da considerarsi come brecce nelle categorie guénoniane; esse, peraltro, delimitano il territorio della guida spirituale e prefigurano le prese di posizione più nette del 1948, nell'articolo, già menzionato, sui «misteri cristici»[68]. Lo *shaykh* di Losanna vi rileva alcuni riferimenti relativi ai «grandi misteri» contenuti nei riti cristiani, come il vino eucaristico, mentre il pane è legato ai «piccoli misteri»[69]; siccome la tradizione apostolica rende valida la presenza reale del Dio Vivente e siccome nulla può superare tale presenza, bisogna riconoscere che i sacramenti cristiani contengono, almeno virtualmente, la capacità di iniziare ai

[65] Lettera datata Soustons, 4 febbraio 1952; nell'articolo per il numero speciale *in memoriam* René Guénon, Préau affronta la distinzione tra spirito ineffabile e «rete concettuale»: cfr. A. Préau, «René Guénon et l'idée métaphysique», *Études Traditionnelles*, anno 52, n. 293-294-295, luglio-novembre 1951, p. 275-281.

[66] Colloquio privato tenutosi a Losanna, tra Frithjof Schuon e Jean-Pierre Laurant, nel 1976.

[67] Cfr. F. Schuon, «La question des formes d'art», *Études Traditionnelles*, gennaio-febbraio 1946.

[68] Cfr. idem, «Les Mystères Christiques», cit.

[69] La moltiplicazione dei pani, miracolo «quantitativo», si ricollega all'esoterismo e alla salvezza, mentre la trasmutazione «qualitativa» del vino rimanda alla liberazione.

«grandi misteri». Una simile interpretazione demolisce l'edificio guénoniano costruito sulla separazione netta fra esoterismo ed exoterismo, provocando una vivace reazione da parte del suo autore[70]. Questi risponderà dagli *Études Traditionnelles* con tre articoli su «cristianesimo e iniziazione»[71], difendendo la tesi di una esteriorizzazione progressiva del cristianesimo, il quale avrebbe via via perduto il suo carattere esoterico, come testimonia il battesimo amministrato ai bambini. Il rimando della disputa alla storia delle origini del cristianesimo pone alcuni problemi «tecnici» per i quali Guénon non è attrezzato; il tema occupa il suo epistolario degli ultimi anni[72]. Sul piano pratico, le strategie del vissuto iniziatico sono stravolte: che bisogno c'è, per i cristiani, di entrare nella massoneria, dal momento che basta restituire a questi la loro effettiva iniziazione? Il nuovo *shaykh* ammette anche non musulmani nella sua *tarīqa*, una pratica non completamente estranea all'islam, frequente in particolare nella Naqsbandiyya[73]. La sua particolare devozione a Maria Vergine, la «Madre dei Profeti» dell'islam, troverà uno sbocco più avanti, nel 1965, al seguito di una «esperienza» mistica[74] mariana, mentre era in viaggio sulla via del Marocco[75]; come conseguenza, cambierà il nome della *tarīqa* in Shadhiliyya-Maryamiyya. L'interpretazione di Schuon non era, peraltro, così distante dalle posizioni di Guénon come sembrerebbe a prima vista; essa rimandava alla sua esperienza personale, via Aguéli e alle obiezioni di Charbonneau-Lassay su una «super-religione». Chi voleva diventare discepolo del maestro di Losanna doveva appartenere alla «sophia Perennis», la religione dell'età dell'oro di cui il suo gruppo era la realizzazione anticipata. La dottrina del gruppo era contenuta nei suoi scritti e più particolarmente in un lavoro rimasto manoscritto (*Le livre des clefs*[76]) contenente la descrizione di un metodo universale di realizzazione sganciato da qualsivoglia forma confessionale, la religione *stricto sensu* non fornendo più che un quadro liturgico.

In opposizione alla visione della *Unità trascendente delle religioni*, che scioglie i legami tra il sufismo e l'islam, Michel Vâlsan (Si Mustapha), divenuto *moqadem* di Schuon – bloccato in Svizzera a causa della guerra[77] – a Parigi, sceglie una pratica religiosa stretta: senza l'osservanza della *sharī'a* non c'è sufismo. Una prima

[70] Può stupire che questo articolo sia apparso negli *Études Traditionnelles* senza mezzi termini. Le spiegazioni di Reyor in proposito sono poco chiare.

[71] Cfr. R. Guénon, «Christianisme et initiation», cit.

[72] Il fatto che ammettesse con Reyor e con lo stesso Schuon che questi conoscesse il cristianesimo molto meglio di lui, non facilitava affatto le cose. Cfr. M. Clavelle, *op. cit.*, p. 102.

[73] Cfr. M. Sedgwick, «Traditionalist Sufism», cit., p. 11; nondimeno, egli precisa che la condizione del simpatizzante, il *murid*, è diversa da quella dell'affiliato.

[74] La biografia in P. Laude e J.-B. Aymard (a cura di), *op. cit.*, evita l'uso del termine «apparizione» e utilizza «esperienza».

[75] In Marocco effettuò dieci viaggi, di cui quattro fra il 1971 e il 1975, quando vi risiedeva Burckhardt.

[76] 2000 pagine manoscritte distribuite in fotocopia ai discepoli (informazione trasmessa da un antico discepolo).

[77] Mobilitato nell'esercito francese nel 1939, fu fatto prigioniero e poi liberato perché alsaziano, ma si trasferì in Svizzera per evitare un secondo arruolamento da parte tedesca: avendo i natali a Basilea, gli fu permesso di risiedervi.

crisi scoppia nel 1946 ed è interpretata da alcuni discepoli come una grave rottura; Caudron scrive a Guénon in agosto che Schuon si è proclamato indipendente e che Vâlsan si è separato da lui[78], e aggiunge: «La *tarīqa* è conseguenza della sua opera solo perché non esiste nient'altro a portata di mano». Ciò nonostante il maestro, informato da più parti, ma con termini talvolta contraddittori, temporeggia. Mai aveva contestato la legittimità della nomina di Schuon come *moqadem*, né la sua autoproclamazione come *shaykh* (l'intestazione delle sue lettere riporta: «Eccellentissimo *shaykh* e amato fratello», accompagnata da una formula d'invocazione); il caso della trasmissione attraverso un sogno ispiratore non era certo isolato fra le modalità di consegna del deposito dei maestri sufi. Egli aveva mantenuto dunque buone relazioni con lo *shaykh* 'Isa e con la «Svizzera», dove Vâlsan andrà in visita nel 1946[79] nonostante il suo cuore fosse a Parigi. Ancora nel febbraio 1948, Caudron conferma di essere stato ricevuto a Losanna e che la discussione si era tenuta «per interposte persone, le quali spesso hanno fatto più del dovuto»[80]. Gli affiliati non sono certo molti, da entrambe le parti si temono le «derive moderniste» che non avevano risparmiato Mostaganem; lo *shaykh* 'Abd el-Wahed si confida con S. 'Isa riportando una lettera di Si Mustapha (Vâlsan) dove gli riferisce di un contatto con l'«Unione spirituale internazionale», organizzazione da lui considerata «ciarlataneria delle più bieche»[81].

Nella stessa lettera egli affronta la questione dei rapporti fra Chiesa e massoneria, e il pretesto è un articolo di Clavelle (Reyor)[82] in cui sottintende che egli avrebbe fatto meglio ad affrontare la questione dei «misteri cristici», oggetto della disputa, invece di evitarli. La separazione «amichevole» si compie con la creazione nel 1950 di una nuova branca a Parigi, sotto l'egida di Mustapha (Vâlsan). È però impossibile contestare la legittimità della prima senza invalidare la seconda, di cui quest'ultimo è il *moqadem*; peraltro, l'allentamento dei legami con i successori dello *shaykh* al-Alawi non riguarda la sola branca europea, ma piuttosto il riconoscimento del fondatore della *tarīqa* di cui ogni maestro detiene la «*silsila*».

Sul piano dei discepoli il tono cambia, così anche fra Guénon e certi corrispondenti membri della *tarīqa*: «Fino agli incidenti del 1946, e malgrado anche prima rimarcassi tutto ciò che non andava, pensavo che si sarebbe sistemato tutto, e mi sembrava che la sua sottomissione[83] avrebbe potuto essere d'aiuto; e invece, a onore del vero, mi dispiace vedere come di questo in seguito si sia abusato. Da allora e

[78] Lettera datata Amiens, 24 agosto 1946; egli definisce Schuon un «Moloch».

[79] «Siamo ben felici di sapere che molte cose sono state chiarite dopo il viaggio di Si Mustapha»: lettera di R. Guénon del 22 maggio 1946, cit. in J.-B. Aymard, «Frithjof Schuon (1907-1998). Connaissance et voie d'intériorité. Approche biographique», *Connaissance des Religions*, numero speciale «Frithjof Schuon. 1907-1998. Etudes et témoignages», luglio-ottobre 1999, p. 1-68 (p. 31); l'articolo analizza, fra l'altro, un insieme di lettere di Guénon.

[80] Lettera di F. Schuon a J.-P. Laurant, Pully, 9 aprile 1976. Pully-la-Conversion è un sobborgo di Losanna.

[81] Lettera datata Cairo, 17 marzo 1949.

[82] Cfr. J. Reyor, «La Franc-Maçonnerie et l'Église catholique», *Études Traditionnelles*, gennaio-febbraio 1949.

[83] Allusione alla sottomissione del vero musulmano a Dio.

come sempre sono stato zitto fin che ho potuto [...] fino al momento in cui, come sa, e malgrado tutta la volontà di pacificazione, non mi è stato più possibile mantenere tale atteggiamento, per cui sono dovuto intervenire in qualche modo, e mio malgrado, sulla questione del cristianesimo, che è stato il fattore scatenante, o almeno apparente, dell'attuale crisi»[84]. Egli attribuisce alle varie «asserzioni fantastiche» sentite il numero cospicuo di quanti si sono schierati con la Svizzera, dove «le conoscenze dottrinali sembrano veramente molto deboli in tutti, a dispetto delle pretese "*jnaniste*"; dal punto di vista tecnico, la loro ignoranza in proposito ha dell'incredibile, e ciò che più dispiace è che essi pensano sia possibile colmarla con pretestuose "ispirazioni" che sono evidentemente troppo fuori da ogni regolarità tradizionale»[85]. In fine di lettera, si congratula per le riunioni indipendenti organizzate, perché in tali condizioni la questione della regolarità non si pone nemmeno «rispetto a Losanna, ma fra la stessa Losanna e Mostaganem».

Le libertà nelle regole di funzionamento di una normale *tarīqa* è al fondo delle lamentele di Vâlsan. Poiché la meditazione è inseparabile dalla invocazione del Nome divino nel *dhikr*, l'introduzione di temi estranei all'islam è incompatibile con l'efficacia del Nome rivelato da Allah, per cui tutto il resto rientra nella «fantasia» individuale. Lo stesso vale per il ruolo, a suo dire eccessivo, assegnato alle arti e alla esaltazione del bello, vero ostacolo alla concentrazione sull'unica verità[86]. Se in ogni tempo la personalità del maestro gioca un ruolo importante nella scelta di una via, e già alcuni scritti di Muhyī-l-Dīn Ibn al-'Arabī lo attestano, l'ascetismo di Vâlsan male si adatta all'estetismo di Schuon[87], tanto che questi si era scontrato con «l'insensibilità» dell'«eremita» del Cairo. Vieppiù, sarà l'infedeltà al pensiero di quest'ultimo a rivelarsi pietra d'inciampo. Come si è visto, la maggior parte degli articoli pubblicati dagli *Études Traditionnelles* fra il 1932 e il 1950 sono dei chiarimenti, e di questi molti sono risposte per lo *shaykh* di Losanna: «Contre le mélange entre les formes traditionnelles», «Christianisme et initiation», «Salut et délivrance» o ancora «Sacrements et Rites initiatiques»[88]. Tali articoli saranno riordinati nei quarantotto capitoli delle *Considerazioni sulla via iniziatica*. L'articolo «De la hiérarchie initiatique»[89] insiste sulla distinzione essenziale tra la funzione rivestita da una persona e il grado iniziatico da essa raggiunto; il capitolo che segue, «De l'infaillibilité traditionnelle», sottolinea che solo la dottrina è infallibile: «L'interprete auto-

[84] Lettera a B. del 27 settembre 1950.

[85] *Ibidem*. Egli aggiunge che tale fragilità di conoscenze si addice al loro maestro.

[86] L'introduzione delle danze indiane aveva già scioccato alcuni discepoli musulmani di Schuon, come Martin Lings, che non potevano ammettere l'anteriorità della tradizione Pellirossa. Nondimeno, le conversioni all'islam erano festeggiate nella *tarīqa*, anche successivamente all'installazione del gruppo a Bloomington, mentre il ritorno al cristianesimo era considerato come impensabile (informazione trasmessa da un antico discepolo).

[87] Tale senso estetico era condiviso dall'amico Titus Burckhardt.

[88] Cfr. R. Guénon, «Contre le mélange des formes traditionnelles», «Christianisme et initiation», «Salut et délivrance» e «Sacrements et Rites initiatiques», comparsi rispettivamente in *Études Traditionnelles*, aprile 1937, settembre 1949, ottobre-novembre 1949 e gennaio-febbraio 1950.

[89] Cfr. idem, «De la hiérarchie initiatique», *Études Traditionnelles*, marzo 1936; l'articolo costituisce il cap. 44 («La gerarchia iniziatica») di idem, *Considerazioni sulla via iniziatica*, cit., p. 361-367.

rizzato della dottrina, in quanto esercita la sua funzione come tale, non può mai parlare a nome proprio, [...] l'individuo non esiste che come semplice "appoggio" [...]. Se poi gli capita di parlare a proprio nome, [...] cessa immediatamente di essere il rappresentante della tradizione [...]»[90]. Il messaggio è chiaro per gli amici di Vâlsan, che possono considerarsi unici eredi legittimi del pensiero della guida intellettuale comune. Del resto, le tesi trattate nell'articolo «À propos des conversions»[91], giustificando il «sostegno» dato indifferentemente all'una o all'altra tradizione da parte di chi supera i limiti del condizionamento individuale, cosa che Guénon rivendicava per sé, perché non valgono per Schuon, la sua funzione non è forse la stessa? Si può dunque avanzare, e con una certa legittimità, che nell'insieme Losanna abbia seguito la via aperta dall'opera. Gli uni parteggiano per il Guénon «prima maniera», sullo stile di Aguéli, gli altri per quello «seconda maniera», cioè per il pio «eremita di Duqqi».

Questi scontri fra persone aprono la strada ad altre rotture dello stesso genere; anche Roger Maridort, che aveva scoperto ancora studente l'opera di Guénon, passerà dagli *Études Traditionnelles* e da Jean Reyor per tentare di trovare un seguito «vissuto»: divenuto musulmano, il suo collegamento avrà difficoltà a Parigi come a Losanna, per motivi di carattere personale[92]. Egli è dunque iniziato in Marocco, a El-Madida (Mazagan) dallo *shaykh* Muhammad al-Tadili nella confraternita Darkawiyya, e poi è fatto *moqadem* durante un secondo soggiorno marocchino; alcuni candidati gli sono inviati dal Cairo, ma poi si stabilisce nell'Italia del Nord, dove trova uno zoccolo duro di lettori in cerca di una iniziazione[93], per cui svilupperà un terzo gruppo indipendente sia da Si 'Isa e sia da Mustapha. Queste divisioni ne preannunciano altre, giustificate dall'esempio dato da Mustapha (Vâlsan), che per primo ha trattato il tema che l'unica condizione fosse la fedeltà al fondatore della *tarīqa*. Egli applicherà ulteriormente al suo maestro intellettuale questo sistema di ragionamento, scrivendo che egli ha «ricevuto l'iniziazione islamica da un maestro che a sua volta si è nutrito dell'intellettualità e dello spirito universale dello *shaykh* al-Akbar Ibn 'Arabi: si tratta dello *shaykh* egiziano Elish El-Kebir»; non è più in oggetto la trasmissione attraverso il sulfureo Aguéli (Abdul-Hadi), bensì dello *shaykh* Elish, che invece era morto nel 1929...[94], rendendo inverosimile un loro incontro diretto. Tempo dopo, la situazione si ripete con l'azione di 'Abd el-Wahed Pallavicini (1926-?), giovane guénoniano italiano islamizzato, che nel 1951 era entrato in contatto con Titus Burckhardt. Egli prima si schiera contro Schuon sulla questione del cristianesimo e poi, essendo collegato alla *tarīqa* Ahmadiyya di Singapore dello *shaykh* 'Abd al-Rashid ibn Muhammad Sa'id (1918-1992)[95] e avendo beneficiato a sua volta di una *ijaza*[96], fonda nel 1971 un suo gruppo.

[90] Cfr. *ibid.*, p. 373-374; una nota a pie' di pagina sottolinea la perfetta conformità con l'infallibilità pontificia, benché in questo caso si applichi a un uomo solo.

[91] Cfr. R. Guénon, «À propos des conversions», cit.

[92] Non era in gioco la sua onorabilità.

[93] Un carteggio fra Paul Chacornac e Franco Musso è conservato negli Archivi della Librairie.

[94] Cfr. M. Vâlsan, *L'Islam et la fonction de René Guénon*, cit., p. 30-32.

[95] Cfr. M. Sedgwick, «Traditionalist Sufism», cit., p. 15.

[96] Documento che autorizza chi lo riceve ad assumere la funzione di *moqqadem*.

La posta è la direzione spirituale della *élite* occidentale, in vista di un raddrizzamento cui l'opera chiama. In Schuon, l'introduzione nella meditazione di temi cristiani, in particolare Maria Vergine, si accompagna alla direzione di alcuni cristiani, incluso alcuni sacerdoti[97]. Anche i massoni della Grande Triade si mostrano interessati a prendere con lui dei contatti e, stando a Caudron, anche il venerabile Yvan Cerf compirà il suo viaggio a Losanna[98]. Sul lato della branca parigina, la posizione adottata è di una possibilità unica e provvidenziale, offerta all'Occidente dalla *tarīqa* sorta su ispirazione di Guénon e con il suo controllo intellettuale. Tutti gli altri tentativi «per un risultato» non si sono invece avverati, sia sul lato massonico sia sul lato dell'esoterismo cristiano.

Con tali premesse, è chiaro, le opposizioni si esarceberanno ancora di più, specialmente dopo la morte del seminatore, e ciò avverrà prima che la messe fosse maturata.

[97] La realtà di questa introduzione di temi estranei all'islam è stata contestata dagli amici e dai successori dello *shaykh*. Alcuni membri del Paraclito avevano compiuto il loro viaggio a Losanna (cfr. *supra*).

[98] Lettera del 6 aprile 1948.

Capitolo VIII

Un'eredità contesa

Lo *shaykh* 'Abd el-Wahed muore piamente il 7 gennaio 1951, poco dopo le 23, invocando il nome di Allah; il dottor Katz, medico di famiglia, dopo avere constatato la gravità delle condizioni, era andato a cercargli una maschera per l'ossigeno[1]. Si era ammalato nel 1948 e si era indebolito a causa dei continui raffreddori e delle assai dolorose crisi reumatiche, aveva quindi esteso alla medicina e all'igiene il suo disprezzo per la modernità; molto attento alla salute dei figli, trascurava la sua. Il figlio Ahmed era nato nell'anno della naturalizzazione egiziana, nel 1949, e il secondo figlio postumo, chiamato, come abbiamo visto, con il suo nome, verrà al mondo il 17 maggio 1951. Le attenzioni dei familiari, dei molti visitatori e di qualche amico come Martin Lings, giovane inglese islamizzato che aveva preso il nome di Abu Bakr, membro della *tarīqa* Alawyyia e incaricato di ricevere la sua posta[2], non erano tuttavia riuscite a liberarlo dalle manie di persecuzione, al punto da arrivare a sospettare che l'amico, come già detto, gli aprisse le lettere[3].

Quanto la sua presenza in vita era stata discreta, tanto la sua morte invece scuote una società franco-egiziana in preda all'inquietudine alla vigilia del colpo di Stato di Muhammad Naguib (1901-1984) e della rivoluzione nazionalista di Gamal 'Abd al-Nasser (1918-1970). La stampa francofona, allora molto attiva, pubblica su di lui una cinquantina di articoli[4]. Valentine de Saint-Point è la prima a scrivere, il 9 gennaio, sul *Journal d'Egypte*, seguita dagli scritti prima di Gabriel Boctor e poi di José Canéri e Jean Moscatelli per l'*Egypte Nouvelle*, che nel 1952-1953 riprende gli articoli della stampa parigina, accorsa in massa a diffondere la notizia al seguito della radio nazionale, con grande sorpresa di Charcornac e della «cerchia» guénoniana di Parigi[5]. Il numero speciale dedicato al maestro e apparso nel novembre 1951 ringrazia nella prefazione Paul Sérant (1922-2002) per gli articoli su *Le combat* e *Le rivarol*, André Rousseaux (1896-1973) per *Le Figaro Littéraire*, François Bruel di *Carrefour*, Olivier de Carfort per *La Réforme*, Jacques Masui (1909-1975) di

[1] Cfr. J.-P. Laurant, *Le sens caché selon René Guénon*, cit., p. 245-246; secondo altre testimonianze, egli avrebbe chiesto alla moglie il permesso di morire, ritenendo di avere sofferto a sufficienza. Fu vegliato da Valentine de Saint-Point.

[2] Indirizzata «Fermo posta, Pyramids Post Office». Lings insegnava letteratura inglese all'Università del Cairo dal 1940; lascerà il posto nel 1951 di fronte al crescente nazionalismo egiziano per mettersi al servizio del British Museum.

[3] La censura delle autorità britanniche era molto probabilmente all'origine di questa violazione.

[4] Cfr. X. Accart, *L'Ermite de Duqqi. René Guénon en marge des milieux francophones égyptiens*, cit., p. 45-74; segue un esaustivo «Dossier de presse (1950-1954)», p. 75-236.

[5] L'idea che una spirale del silenzio avesse avvolto l'opera del cairota era fortemente radicata nelle menti.

Cahiers du Sud, M.G. de Saint-Jean di *Le Symbolisme*. L'intrusione del grande pubblico è breve, ma non sarà priva di conseguenze. Al Cairo si costituisce una Società degli Amici di Guénon[6], con sede a Villa Fatma. Il bibliotecario reale si interessa alla biblioteca dello *shaykh*, e su di essa è pubblicato un articolo[7]; tuttavia, il soggiacente modello di integrazione franco-egizio non può soddisfare i «veri guénoniani» né la sua famiglia, nel crescente clima nazionalista. A Parigi il ritorno all'ordine si organizza attorno alla rivista e al suo editore Chacornac, che conserva la sua piena fiducia in Reyor. Un problema finanziario, quello dei diritti d'autore per le riedizioni e le edizioni postume, si aggiunge alla già spinosa questione dell'interpretazione, legata ai quesiti che sorgono sul passato occultista del *blésois* e alle reazioni della nuova ondata di lettori, attratti dalla sua notorietà. La strategia deve ora tenere conto della situazione della famiglia al Cairo e del parere parigino: il figlio di Papus, Philippe Encausse, pubblica intanto un'opera in memoria del padre in cui si mostra deluso dell'ingratitudine di Guénon, dopo il tempo trascorso nelle sue organizzazioni[8].

Nascita di un'agiografia ufficiale

Il «Numéro spécial consacré à René Guénon» degli *Études Traditionnelles* (luglio-novembre 1951) dà la parola a «scrittori» che pur non facendo parte della redazione della rivista, hanno avuto un ruolo davvero determinante per l'elaborazione dell'opera del maestro: Léopold Ziegler, Marco Pallis, Mario Meunier, Franz Vreede, Gonzague Truc; tale numero, alquanto aperto, non può dirsi «espressione del pensiero di una organizzazione o di un gruppo specifico». Esso, infatti, raduna tutti i fedeli, sia sotto pseudonimo, come Jean Thamar (Jacques-Albert Cuttat), sia con il nome vero, come Ananda K. Coomaraswamy o Luc Benoist[9]; alcuni, come André Préau, collaborano alla rivista per l'ultima volta[10], lasciando fronteggiarsi i rivali della *tarīqa* «sdoppiata» e Reyor sull'esoterismo cristiano e la massoneria. Schuon riafferma il carattere anzitutto intellettuale e universale dell'opera, che permette di ricongiungersi alla tradizione, con o senza conversione: «Il ruolo di Guénon consiste essenzialmente in una funzione di trasmissione e di commento e non di riadattamento»[11]. Reyor, oltre a ricordare le iniziazioni propriamente cristiane, insiste sul ruolo centrale della rivista che Guénon si era augurato di veder continuare dopo

[6] Cfr. X. Accart, *L'Ermite de Duqqi. René Guénon en marge des milieux francophones égyptiens*, cit., p. 57-s. Ne facevano parte Boctor, Volkoff, 'Ali al-Dib, Katz, Radouane, Moscatelli, e perfino il tutore dei bambini (assieme alla madre) Mohine-el-Arab, che si incaricò della questione dei diritti d'autore.

[7] Sembra che gli sia stata offerta qualche opera piuttosto preziosa.

[8] Cfr. P. Encausse, *op. cit.*

[9] Egli collaborava anche a pubblicazioni astrologiche con lo pseudonimo di Michel de Socoa.

[10] André Préau ha ricordato durante un nostro incontro a Parigi, nel 1972, e non senza amarezza, la rapidità della sua epurazione: i rapporti con Reyor erano sempre stati piuttosto distaccati.

[11] F. Schuon, «L'œuvre», *Études Traditionnelles*, anno 52, n. 293-294-295, luglio-novembre 1951, p. 256-261; A.K. Coomaraswamy, «Sagesse orientale et savoir occidental», cit., lo qualificava, tutto all'opposto, un «*guru*».

di lui[12]. Il contributo maggiore (40 pagine) viene da Vâlsan, con l'articolo «La fonction de René Guénon et le sort de l'Occident», in cui afferma il carattere provvidenziale della sua missione: «Il privilegio speciale di quest'opera è che la sua assunzione a criterio di verità, regolarità e pienezza tradizionale di fronte alla civiltà occidentale deriva dal carattere sacro e non individuale che ha avuto la funzione di René Guénon. L'uomo che doveva compiere questa funzione era stato certamente preparato altrove e non si era improvvisato. Le matrici della Sapienza avevano predisposto e formato la sua entità secondo un'economia precisa e la sua carriera si era compiuta nel tempo in una relazione costante fra le sue possibilità e le condizioni cicliche esterne»[13]. Questa funzione è messa in relazione con il ruolo del Re del mondo, di cui egli aveva giustamente sottolineato l'esistenza. Vâlsan analizza poi i modelli della decadenza, caratteristici delle iniziazioni occidentali, in particolare dell'esicasmo, che egli conosce molto bene, e li attribuisce al frazionamento dell'ortodossia nelle Chiese nazionali. Nell'insieme, emerge che le ultime possibilità iniziatiche occidentali latenti si sono ritirate nel «centro» e solo Guénon aveva ricevuto il potere di farle uscire. Il tentativo di creare un Ordine del Tempio nel 1908 era da interpretare in questo senso e non a partire dalle apparenze occultistiche dell'impresa, e proprio nella *tarīqa* il maestro aveva riconosciuto «l'esito finale della sua opera». Egli conclude con due frasi che avranno vasta risonanza, qualificando l'opera del maestro come «bussola infallibile» e «corazza impenetrabile».

Su tali basi, lo statuto dei suoi testi cambia, passando dall'esposizione di generi riconosciuti dal pensiero occidentale all'enunciato ispirato e ieratico della «scienza sacra». Se questa scelta non distoglie Vâlsan dal rigore del lavoro scientifico[14], nondimeno la porta rimane aperta a letture semplificate, dall'interpretazione letterale al ricorso sistematico al segreto, per cui la formula «il nostro maestro aveva ben altre fonti» dispensa dal produrle.

Nella sua presentazione, l'editore Chacornac scrive in quindici pagine «La vie simple de René Guénon», primo abbozzo di un libro che sarà pubblicato nel 1956. L'articolo intende fare piazza pulita dei racconti fantasiosi che circolano sul suo conto, per esempio sui suoi presunti viaggi in India. L'indagine nei trascorsi familiari insiste sulle sue umili origini, in seno a una qualsiasi famiglia della piccola borghesia cattolica e provinciale, e sul classicismo dei suoi studi, volgendo le spalle ai destini straordinari alla Cagliostro fioriti nel XVIII secolo, prima di avere alcuni incontri decisivi. I suoi trascorsi fra le società occultiste son più delicati da affrontare; niente impedisce, ci dice Chacornac, che iniziazioni autentiche siano trasmesse da queste società: «Oggi, è soprattutto grazie a lui, che si sa cosa ritenere del carattere fantasioso o irregolare di queste organizzazioni; il lettore può trovare sorprendente sapere che René Guénon ne

[12] Cfr. J. Reyor, «La dernière veille de la nuit», *Études Traditionnelles*, anno 52, n. 293-294-295, luglio-novembre 1951, p. 345-352.

[13] M. Vâlsan, «La fonction de René Guénon et le sort de l'Occident», *Études Traditionnelles*, anno 52, n. 293-294-295, luglio-novembre 1951, p. 213-255 (p. 217).

[14] Specialmente per l'introduzione, l'apparato delle note e le appendici all'edizione, nel 1962, dell'opera postuma di R. Guénon, *Symboles fondamentaux de la science sacrée*, cit., che raggruppa i suoi articoli sul simbolismo tratti in particolare da *Regnabit*.

ha fatto parte [...] ma, a quel tempo, per sapere non c'era altro mezzo oltre a quello di entrarvi»[15]. Il lettore di questo primo saggio biografico ritrova anche la personalità del suo autore, che aveva pubblicato un *Éliphas Lévi rénovateur de l'occultisme* (1926) e, poco tempo prima del necrologio, un'opera sul *Comte de Saint-Germain* (1947), misterioso essere immortale che ricompare da un secolo all'altro sotto identità diverse, per annunciare grandi avvenimenti spirituali. Vieppiù, il logo della libreria resterà ancora una immagine ricavata dalle scienze occulte. Chacornac si mantiene prudente, evitando di riferirsi a una missione segreta, e qualifica il suo impegno «provvidenziale» in quanto ha permesso ad altri di evitare devianze. Per ignoranza, di fatto o «strategica», il suo matrimonio religioso passa sotto silenzio, e così anche il suo ritorno sui banchi dell'università. Nella faccenda dell'Ordine del Tempio, evidentemente privo di una filiazione tradizionale, il direttore degli *Études Traditionnelles* vede un tentativo di creare una «cerchia di studi» somigliante alle «*élite*» cui fa riferimento Vreede, invocandole come possibilità in *Oriente e Occidente*. La questione dell'iniziazione è trattata con la stessa circospezione, il nome di Aguéli è citato come collaboratore de *La Gnose*, e la menzione della dedica ne *Il simbolismo della croce* allo *shaykh* Elish, è accompagnata dalla dicitura «colui che fu il suo iniziatore»[16]. Quanto al maestro indù, è difficile identificarlo tra i numerosi «viaggiatori» indù d'inizio secolo; Saint-Yves d'Alveydre e poi Sédir erano stati a sua volta contattati, ma le loro tendenze troppo «personali» lo avrebbero scoraggiato. Egli riprendeva d'altro canto l'asserzione secondo la quale per un occidentale è impossibile diventare induista, mentre la conversione all'islam si compie nella stessa area culturale. Infine, il cambiamento di atteggiamento nei confronti della Chiesa cattolica, in particolare sulla sua collaborazione a *Regnabit*, è interpretato come una possibilità offerta a quella istituzione di ritornare a una situazione di normalità. Egli segue su questo punto la versione che aveva dato ai suoi corrispondenti stimolati dalla curiosità; lo riferisce in particolare Clavelle (Reyor), come abbiamo visto, in *Alcuni ricordi su René Guénon e la rivista «Études Traditionnelles»*.

Nel 1953, lo scrittore cattolico Paul Sérant dà alle stampe una biografia[17] corredata di un'analisi dell'opera guénoniana strutturata con solide argomentazioni, riportando il trafiletto di un annuncio molto «propagandistico» tratto dal *Journal* di Gide: «Che sarebbe stato di me se non avessi incontrato i libri di Guénon quand'ero giovane?». L'ultimo capitolo, «Le drame d'une certitude», è teso a mostrare i limiti di una via cui manca la dimensione dell'amore, «quel privilegio al quale la tradizione occidentale ha dato una volta per tutte il nome di santità»[18]. Altri lavori sono in

[15] Cfr. P. Chacornac, «La vie simple de René Guénon», *Études Traditionnelles*, anno 52, n. 293-294-295, luglio-novembre 1951, p. 317-333 (p. 320); l'articolo è poi ripreso e ampliato nell'opera *La vie simple de René Guénon*, cit. L'autore non attribuisce le stesse condizioni alle società ermetiche cristiane.

[16] Idem, «La vie simple de René Guénon», cit., p. 323.

[17] Cfr. Paul Sérant, *René Guénon*, La Colombe, Parigi 1953 (trad. it. *René Guénon. La vita e l'opera di un grande iniziato*, Convivio, Firenze 1990). L'episodio dell'Ordine del Tempio e tutto il periodo occultista vi sono descritti con dovizia di particolari.

[18] Don Gircourt metterà in dubbio che avesse una conoscenza approfondita dell'opera. Cfr. Henri Sthéphane (Gircourt), *Introduction à l'ésotérisme chrétien*, a cura di François Chénique, nuova ed. rivista e corretta, Dervy, Parigi 2006 (1ª ed., 2 voll., 1979).

preparazione, Noëlle Maurice-Denis fa sapere a Chacornac nel 1955 la sua intenzione di scrivere un libro sull'ex discepolo, pubblicando la sua corrispondenza e quella di Pierre Germain[19], per cui gli chiede le sue lettere. Anche un autore così noto come Jean Paulhan scrive: «Per quanto mi riguarda, dal mio incontro con Guénon credo di avere fatto dei progressi – per la verità maldestri e lenti – verso la conoscenza e il possesso degli stati superiori. Ciò detto, mi trovo penosamente privo d'iniziazione e di riti, e con essi della comunicazione che presuppongono, ma anche di una barriera da opporre alle influenze negative. Non potrebbe, a tale proposito, venire in mio aiuto? Scrivo questo a lei e contemporaneamente anche al signor Vâlsan»[20]. Di fronte a queste notizie pubblicate, la direzione degli *Études Traditionnelles* tende a rimarcare il suo territorio, minacciato all'interno dall'incultura e dalle sistematiche prese di posizione di alcuni lettori guénoniani. Clavelle, sensibile al fatto che «le oltranze di ammiratori troppo zelanti» allontanano i ricercatori, gli studiosi o semplicemente gli uomini di buona volontà pronti a servire la causa della tradizione, nel 1958 ricorda sotto lo pseudonimo di J. Hugonin, in un articolo sulla rivista *Symbolisme*, che «l'ignoranza […] enciclopedica di tutta una frazione del pubblico guénoniano è un fatto che sorprende, ma è facile constatarla»[21]. Con la speranza di farla finita con simili derive, Chacornac, con il suo aiuto, decide di scrivere l'articolo e di pubblicare *La vie simple de René Guénon* nel 1958.

Il lavoro documentaristico, svolto con rigore sul periodo di Blois, sia presso Patrice Genty sia negli archivi della Librairie Chacornac, è stato considerevole, e perciò permette di sorvolare sulle «mancanze» e sul modo in cui i compromessi necessari sono stati elaborati[22]. Un lavoro difficile, reso complicato dalla ostilità dichiarata di Genty verso Reyor, tanto da interferire nei suoi propositi di pubblicazione[23] e da scatenare nel bretone recriminazioni continue. Tocca a Reyor attenuare le distorsioni fra le posizioni difese dopo il Cairo dall'uomo ormai maturo, e quelle del giovane iniziato martinista, divenuto collaboratore di un giornale fondato da Léo Taxil; il mediatore improvvisato rivolge a Chacornac affermazioni piuttosto ironiche, nel 1957: «Spero che riposiate a dovere, che stiate lavorando con tutta calma al vostro Guénon […]. Questi mi dà qualche pensiero […] per l'esattezza incontro qualche difficoltà a esporre il passaggio da Palingénius a "Spynx" […] ho riletto ieri […] cosa che non facevo da molto tempo […] alcuni articoli de *La Gnose*, sono duri

[19] Lettera del 10 ottobre 1955 (Archivi Chacornac).

[20] Lettera del 9 settembre 1956, su carta intestata NRF, con menzione «risposto il 12 dicembre 1956, copia allegata» (Archivi Chacornac). «Lo leggo con passione», aveva scritto a Luc Benoist.

[21] Cfr. J. Hugonin, «Orient et Occident», *Le Symbolisme*, maggio-giugno 1958, cit. in J. Reyor, *Pour un aboutissement de l'œuvre de René Guénon*, 3 voll., Archè, Milano 1988-1990-1991, vol. 2, *La franc-maçonnerie et l'Église catholique*, p. 31-38 (trad. it. *A compimento dell'opera di René Guénon*, 3 voll., Pizeta, San Donato 2000-2001-2002).

[22] Minute, illustrazioni e lettere scambiate con Reyor, il dottor Katz e la moglie di Vincent Bourne nei suoi ultimi momenti sono conservati negli Archivi della Librairie.

[23] «Per quanto riguarda i manoscritti del sig. Genty, egli mi aveva inviato poco dopo la fine della guerra due o tre quaderni comprendenti due abbondanti studi sullo gnosticismo e sui celti, a conclusione di un determinato periodo e dopo avere rinunciato a renderli pubblici perché richiedono di essere ripresi in mano in modo consistente […] vi consegno questi quaderni a distanza di 8 o 10 anni, sono rimasti troppo tempo sulla scrivania»: lettera di M. Clavelle a P. Chacornac del 25 luglio 1960.

da accettare per i guénoniani d'oggi. Infine, se Dio vuole, si arriverà a rendere comprensibile tutto ciò»[24]. Di fatto, Reyor scrive di suo pugno pagine intere del libro in preparazione, le cui minute si trovano negli archivi della casa editrice. La gioventù *blésoise* non pone domande, benché un quaderno copiato dalle bozze del romanzo *L'Enigme du sphynx* figuri nella cartella d'archivio dell'opera senza mai essere stato utilizzato. Abbiamo visto come sono interpretate le sue attività occultiste; le cose si complicano con la questione dell'iniziazione. L'incontro con il maestro del *Vēdānta* adwaita nel 1908-1909 è presentato come elemento determinante della sua «vocazione», ma il biografo, fedele alle tendenze del modello, non rende pubbliche le vie che ha seguito per arrivare alla sua identificazione. Su questo punto egli aveva interrogato Genty e Tamos, e questi avevano fatto alcuni nomi tra gli altri Sher Ghil; Tamos lo aveva conosciuto a Parigi con Gaston de Mengel[25] e su di lui aveva avuto notizie da Alain Daniélou, durante una sua visita a Parigi, nel 1949[26]. Chacornac aveva aggiunto di suo pugno una nota, in fondo alla lettera, vi si afferma che René Guénon lo conobbe a Parigi, ma che «non aveva avuto la fortuna di piacergli», quel sikh. In compenso, per quanto riguarda Aguéli, si cimenta in un'autentica indagine critica[27] in cui sottolinea la differenza tra l'influenza spirituale dello *shaykh* Elish e l'individualità del trasmettitore. Egli, tuttavia, non si interroga sui silenzi paradossali di Guénon a proposito della trasmissione della dottrina attraverso l'induismo e della pubblicità sul nome di colui che fu determinante «nella sua vita individuale»[28], malgrado la separazione rigorosa che aveva tentato di operare. Il contatto diretto con il taoismo completerà il viaggio attraverso le grandi religioni orientali viventi; Chacornac si arrende di fronte all'evidenza dell'influenza dottrinale di Matgioi e si lascia andare, come abbiamo visto, a supporre una iniziazione diretta attraverso il figlio di Luat, concludendo senza battere ciglio: «Possiamo dire dunque – e senza precisare altro – che Guénon anche sul fronte taoista, avesse ricevuto *più* di Albert de Pouvourville»[29]. Quest'ultimo perde così la sua legittimità d'interprete «autorizzato» della tradizione estremo orientale. Il passo dedicato alla massoneria non menziona il ruolo di Oswald Wirth, e afferma che la guerra aveva messo fine alla sua frequentazione delle logge, senza stabilire un nesso fra la sua nuova tendenza verso il cattolicesimo e l'influenza di Noëlle Maurice-Denis. Non stupisce che la disputa con Maritain e la collaborazione alle riviste cattoliche fra il 1919 e il 1925[30] siano affrontate soltanto in una nota, a proposito della sua estromissione da *Regnabit*, per via della «ostilità di certi ambienti neoscolastici». Così la Chiesa cattolica non aveva saputo cogliere l'occasione.

[24] Lettera del 18 luglio 1957 (Archivio Chacornac).

[25] Questi pubblicava in India; cfr. Gaston de Mengel, *Knowledge and Immortality*, Aryabushan Press, Poona 1933.

[26] Lettera del 20 novembre 1954, risposta del 27 novembre 1954 (Archivi Chacornac).

[27] Il libro di Axel Gauffin, *Ivan Agueli*, cit., gli fornì il grosso della documentazione impiegata. Egli non nascondeva la sua appartenenza alla religione baha'i.

[28] Cfr. P. Chacornac, *op. cit.*, p. 42.

[29] Cfr. *ibid.*, p. 43.

[30] Si tratta della *Revue philosophique* e della *Revue de philosophie*. Nel 1925 aveva presentato il suo *Il teosofismo. Storia di una pseudo-religione* nel *Bulletin paroissial de Saint François Xavier*.

Nella fase egiziana della sua vita l'inchiesta prosegue con lo stesso miscuglio di precisioni, per esempio nell'episodio con la signora Dina (Shillito), nella idealizzazione del suo matrimonio e nella sua vita quotidiana a Duqqi, proposta secondo una visione piana, priva di tensioni, collocata in un Egitto senza storia[31]; il mondo della tradizione è necessariamente fermo alla descrizione della visita del dottor Mahmud (1910-1978), che attende ore prima di essere ricevuto, seduto su una sedia, davanti alla porta, che va e viene più volte (si era indispettito alquanto, tanto che riprenderà i contatti con lui solo casualmente, su richiesta di Th. de Comnène che dirigeva la missione laica francese in Egitto, e per rendere un servigio al signor Madero, ambasciatore dell'Argentina in Egitto)[32].

In pratica, Chacornac sovrappone, più che articolare, l'argomentazione storica con quella «ispirata»; il suo concetto di sapiente inviato non può ritenersi soddisfatto del panorama occultista e complottista di Genty, ma non può farne a meno. Questi rimane convinto dell'intervento dei templari: «Un giorno gli dissi [a René Guénon] che pensavo fossero i nostri FF∴ Templari ad avere preparato tutto quanto. Mi rispose: "Ne sono più che convinto"»[33]. I «maestri» avevano dato ordine di non rispondere e Guénon era passato dall'altra parte; Genty convenne che la rottura non era stata per questioni dottrinali ma per opportunismo familiare: «Se a qualcuno non va bene, non ci posso fare niente, ribadisco ciò che già dissi. Guénon lasciò bruscamente "perdere" la Chiesa gnostica e l'Ordine del Tempio senza dare spiegazioni, lasciandoci esposti a influenze ostili»[34]. Tutta la sua vita era dipesa, a suo dire, da quell'episodio, compresa la partenza per il Cairo per mettersi al riparo dalle influenze negative.

Michel Vâlsan, che aveva suggerito l'intervento nella faccenda del «centro ritirato» della tradizione, si interesserà alle tesi di Genty, ripescando l'idea, dopo la partenza di Reyor, di fargli scrivere un articolo di memorie personali[35] sotto forma di «storia di alcuni dibattiti (*RISS*, ecc.)».

Una parte dei lettori-corrispondenti della rivista fa pressione in questo senso, e tra questi un tale «J.», lettore di Cluses, che nel 1956 denuncia alcune nuove pubblicazioni come *La Tour Saint-Jacques* (diretta da Robert Amadou), in cui si mischia un po' di tutto, dalla parapsicologia al surrealismo (*sic*). Il primo numero contiene un articolo intitolato «Ésotérisme et modernisme philosophique», nel quale si trova il marchio della «controiniziazione» nei nomi di Jean-Paul Sartre (1905-1980) e Raymond Abellio (1907-1986): «La cosa più grave è constatare

[31] Nel 1958 il Paese era in preda a convulsioni politiche considerevoli.

[32] Ad Al-Azhar era una personalità; cfr. P. Chacornac, *op. cit.*, p. 106-108. 'Abd-al-Halīm Mahmud scrisse la relazione del loro incontro in una pubblicazione in arabo, cfr. 'Abd-al-Halīm Mahmud, *Le Philosophe musulman René Guénon ou Abd-al-Wahid Yahid*, Il Cairo 1954. Cfr. X. Accart, *L'Ermite de Duqqi. René Guénon en marge des milieux francophones égyptiens*, cit., p. 227-231.

[33] Lettera a P. Chacornac datata Quiberon, 1 aprile 1952.

[34] Lettera del 25 settembre 1952. Genty in un brano rileva alcune inesattezze di Chacornac sui membri dell'Ordine del Tempio reintegrati da Papus, sottolineando la presenza del «templare» Humery fra i compagni di Guénon iscritti ai corsi di Filosofia assieme a Noëlle Maurice-Denis.

[35] Comprendente alcuni estratti di corrispondenza: lettera di M. Vâlsan a P. Chacornac del 5 luglio 1961.

come si cerchi di fare slittare l'opera di René Guénon per integrarla nelle filosofie in cui i moderni sono come invischiati [*sic*]» (Fondo Chacornac).

Una guerra di posizione

Alla morte del maestro, Clavelle (Reyor) ha un ruolo chiave, ma la sua situazione rimane fragile, dipendente dai rapporti con il direttore e proprietario, dal divenire delle organizzazioni iniziatiche eredi nell'ambito della massoneria iniziatica e dell'esoterismo cristiano; allo stesso modo, gli sfuggono le organizzazioni islamiche. Egli vive nella precarietà materiale e i suoi legami con la figlia di Paul Chacornac complicano i rapporti.

Sul fronte della massoneria, le difficoltà si accumulano con l'esclusione di Reyor il 6 gennaio 1951 (alla vigilia della morte di Guénon) dalla Grande Triade, a causa di alcune incompatibilità e di alcuni problemi personali. La necessità affermata di una pratica religiosa e la designazione della Chiesa cattolica a custode della legittimità exoterica sposta il problema a un livello in cui il tradizionalismo guénoniano non ha molto peso, di fronte alle grandi istituzioni. Una disputa fra Obbedienze si inserisce sulla questione della crescita di potere della Gran Loggia Nazionale Francese, deista, riconosciuta dalla Gran Loggia Unita d'Inghilterra; essa attira i cattolici, forte dell'appoggio di padre Riquet che lavora per un avvicinamento. Una parte dei membri della Grande Triade passa alla Loggia francese, l'altra rimane al suo posto; altre Logge sono create, sia nell'ambito dell'Obbedienza e sia «selvagge»[36]: i «Tre Anelli» raggruppano, come abbiamo visto, membri appartenenti alle tre religioni abramitiche; più avanti, nascerà una Loggia «René Guénon». Al tempo stesso, la lettura dei suoi libri si diffonde ampiamente fra i gruppi all'opera, con le inevitabili reinterpretazioni individuali[37], ma anche tra figure di spessore come Jean Baylot (1897-1976), ex prefetto di polizia e alto dignitario della massoneria, che doveva portare prestigio alla Loggia di ricerca «Villard de Honnecourt» della Gran Loggia Nazionale Francese; egli rende omaggio a Guénon nella rivista *Planète Plus*[38]: «L'opera guénoniana è essenziale per lo spirito massonico presente e futuro. Il filosofo della tradizione vi esercita un magistero che non finisce di portare frutti». Baylot e padre Riquet pubblicheranno un «dialogo» nel 1968[39]. Forte dell'appoggio di Lepage, Reyor tenta ancora di rimanere nel giro fino al 1971, pubblicando una serie di articoli per *Le Symbolisme*,

[36] Cfr. Johannis Corneloup, *Je ne sais qu'épeler*, Vitiano, Parigi 1971; l'autore dedica un capitolo di ricordi alla Grande Triade, sottolineando tutto il suo interesse, ma conclude affermando che si tratta di un semplice tentativo «selvaggio» compiutosi all'interno dell'obbedienza. Una creazione «selvaggia» può tuttavia reintegrarsi, all'occorrenza, in un'obbedienza.

[37] Cfr. Denys Roman, *René Guénon et les destins de la franc-maçonnerie*, Trédaniels, Parigi 1978 (nuova ed. Éditions Traditionnelles, Parigi 1995).

[38] Cfr. Jean Baylot, «Guénon Maçon?», *Planète Plus*, «René Guénon: L'homme et son message», cit., p. 121-123.

[39] Cfr. J. Baylot e Michel Riquet, *Les Francs-maçons. Dialogue entre Michel Riquet et Jean Baylot*, Beauchesne, Parigi 1968.

con il suo nome e con vari pseudonimi[40], in cui tratta principalmente i rapporti fra Chiesa e massoneria. Il Concilio Vaticano II – tra il 1962 e il 1963 – aveva dato l'impressione di aprire le porte a un nuovo tipo di rapporto, e padre Riquet, introducendo una differenza tra le obbedienze deiste (ossia tradizionali) e le altre, lascia intendere che le condanne ai primi non si applicano. Una pubblica tribuna di lettori nell'ottobre-novembre 1966 permette a Reyor di fare il punto sull'influenza di Guénon nella massoneria. La formula è ripresa nelle «Miscellanées» nel 1968-1969; egli vi sostiene l'affermazione della presenza per necessità, dal 1921, di un esoterismo tradizionale nell'opera del maestro[41]. Malgrado la situazione difficile, aggravata dal declino di *Le Symbolisme* – e nonostante la presenza di altri collaboratori guénoniani come François Ménard – e dalla sua rapida scomparsa dopo la morte di Lepage nel 1972, non sembra tutto perduto per Reyor, che conoscerà altre disillusioni sul fronte dell'esoterismo cristiano.

La corrispondenza di Guénon, alla morte di Charbonneau-Lassay nel 1946, dà conto delle difficoltà crescenti[42], in particolare dopo la faccenda dei «misteri cristici» del 1948 e dopo la direzione spirituale di Schuon di alcuni cristiani, tra i quali figurano i sacerdoti Gircourt e Châtillon, entrambi membri del Paraclito. Il maestro della Fraternità, Georges Tamos, in una «lettera enciclica», datata 23 marzo 1950, invita i membri a non schierarsi nella *querelle* che oppone il Cairo a Losanna[43]. Sembra riscontrabile una certa deflagrazione, in questo ambito come nel precedente, sia sul piano delle pratiche e sia sul piano del reclutamento. Il testo dattiloscritto di Jean Vassel, «La voie des chevaliers du Paraclet», differisce sensibilmente da quello del 1947[44], mentre invece i passi su Maria Vergine, uno dei motivi di disputa fra Guénon e Schuon, sono pressoché identici.

Il percorso di alcuni membri mostra talvolta tratti inquietanti, è il caso di Madeleine S…, della cui visita a Loudun, nel 1939, riferisce Charbonneau-Lassay nel suo *Journal*: «Mme V.S… è arrivata ieri sera all'Hôtel de la Poste, sono andato a prenderla stamane. Mme V… e suo figlio André, avvocato della Corte di Lille, fanno parte della Fraternità del Paraclito»[45]. Madeleine S…, ex militante cattolica antimassonica, era entrata in contatto con l'opera di Guénon negli anni 1930. Di lui, ella ammirava la fedeltà conservata alla tradizione, che la Chiesa sembrava invece trascurare. In seguito ebbe uno scambio epistolare con l'autore e con

[40] Questi gli pseudonimi: F∴ Sirius, Marc Leprévôt, J. Hugonin. L'insieme degli scritti di Clavelle comparsi sulle varie riviste è oggi raccolto in cinque volumi: cfr. J. Reyor, *Pour un aboutissement de l'œuvre de René Guénon*, 3 voll., cit.; e idem, *À la suite de René Guénon*, 2 voll., Éditions Traditionnelles, Parigi 1989-1991.

[41] Cfr. J. Reyor, «Miscellanées», *Le Symbolisme*, gennaio-marzo 1969.

[42] Cfr. PierLuigi Zoccatelli, *Le Lièvre qui rumine. Autour de René Guénon, Louis Charbonneau-Lassay et la Fraternité du Paraclet. Avec des documents inédits*, cit., p. 30-35.

[43] Il testo integrale si trova in *ibid.*, p. 115-117; la lettera è controfirmata dal balivo L. Barmont.

[44] Il dattiloscritto è dedicato a una signora, «Laura», il cui nome figura in grafia a mano nell'intestazione.

[45] Cfr. L. Charbonneau-Lassay, *Diario*, cit., 30 gennaio 1939. Il giorno dopo riferisce di essersi recato in pellegrinaggio al castello di Chinon, dove fu attratto dai «graffiti templari» (Archivio Zoccatelli).

Clavelle[46], dal quale ella si vanterà di avere ricevuto un migliaio di lettere. Guénon le offre disponibilità alla sua richiesta d'iniziazione; la cerimonia semplificata ha luogo da Clavelle, con la dispensa di una parte del rituale, che si riduce al solo bacio. Dal 1927 la donna si considera investita dallo Spirito Santo, la sua ricezione decisiva era avvenuta durante un pellegrinaggio a Roma, nel 1938, dove si era sentita trasformare in «Arca vivente dello Spirito», per cui aveva assunto la funzione di «Re del Mondo» per illuminazione; a suo dire, l'assenza di obblighi rituali le aveva fatto accettare questa iniziazione «in sovrappiù». Duramente colpita da una serie di lutti, fra i quali la morte del figlio André durante la guerra, ella si dedicherà completamente alla sua missione, annunciando l'inizio della sua azione pubblica in una lettera a Chacornac, in cui si fregia del titolo di «Re del Mondo» e dove appone a sua firma «Memra», il Verbo in ebraico. L'annuncio insiste sulla legittimità della sua filiazione, che risalirebbe al conte di Saint-Germain per via di una omonimia segnalatale da Reyor[47]. La lettera reca l'intestazione del Castello della Rosa e il destinatario, che aveva pubblicato nel 1946 la già citata opera su Saint-Germain corredata del significato escatologico delle sue apparizioni, prende sul serio la faccenda, al punto da verificare l'acquisto di un possedimento terriero registrato con quel nome nel XVII secolo. Il giornale *Paris-Montparnasse* pubblica nel 1949 una intervista e vari articoli di Madeleine, che trattano un programma guénoniano di riaggiustamento dell'Occidente[48]. Passata in seguito all'azione, la distribuzione dei suoi beni suscita reazioni tra i suoi familiari, che la fanno internare nel 1951: il suo caso, decisamente fuori dal comune, offre al dottor Jean-François Allilaire, che l'aveva in cura, il soggetto per la sua tesi[49], dove il «Paraclito» è più volte citato. All'insieme di queste minacce si aggiunge la cattiva salute di Tamos, riferita ai Fratelli dal balivo Barmont nel maggio 1950: «Il Maestro della nostra Fraternità m'incarica d'informarvi che lo scorso settembre è stato colpito da una emorragia cerebrale molto grave». Tamos aveva pregato Guénon di non mandargli più candidati, e annuncerà la messa in sonno delle pratiche rituali collettive a partire dal 31 dicembre 1951[50]. Ciò nonostante, la via dell'esoterismo cristiano rimane fino al 1960 la preferita di Reyor per gli *Études*

[46] Ella dichiarerà in seguito di avere bruciato quelle lettere, dopo essersi sentita ulteriormente «abbandonata».

[47] Lettera del 24 settembre 1949 (Archivi Chacornac). Sull'autrice della lettera, cfr. M.-F. James, *Ésotérisme et Christianisme autour de René Guénon*, cit., p. 388; J.-P. Laurant, «Le roi du monde dans un délire mystique», *Politica Hermetica*, n. 14, 2000 («Le souverain caché»), p. 157-168; Jacques Maître e J.-P. Laurant, *De l'écriture mystique au féminin*, Presses de l'Université de Laval - L'Harmattan, Quebec - Parigi 2005, p. 143-167. L'omonimia riguarda un altro nome del conte di Saint-Germain.

[48] Cfr. gli articoli pubblicati da Madeleine S., in *Paris-Montparnasse*, ottobre-novembre 1949. Il suo sistema prendeva a prestito anche la «sinarchia» di Saint-Yves d'Alveydre.

[49] Cfr. Jean-François Allilaire, *Étude d'un délire d'imagination en rapport avec la question du déterminisme en parapsychologie*, Pitié - Salpêtrière - Université Paris IV, Parigi 1973. Madeleine teneva con sé, a mo' di talismano, una lettera di Guénon.

[50] I Fratelli erano tenuti a osservare gli obblighi rituali privatamente; cfr. PierLuigi Zoccatelli, *Le Lièvre qui rumine. Autour de René Guénon, Louis Charbonneau-Lassay et la Fraternité du Paraclet. Avec des documents inédits*, cit., p. 115-120.

Traditionnelles, che pubblicano testi alquanto interessanti di Eckhart e di beghine[51], nonché alcuni estratti dalla *Histoire de l'antique cité d'Autun* di mons. Jean-Sébastien-Adolphe Devoucoux (1804-1870)[52], opera che aveva segnalato a Guénon per la sua importanza. René Mutel, Yves Millet, Jean Vassel pubblicano una serie di articoli, quest'ultimo sette, fra il 1951 e il 1959, sul tema «Stations de la Vierge» e «À propos des Sybilles»; in particolare Louis Barmont aveva firmato nel 1946 una serie notevole di articoli sulla *Melancolia* di Albrecht Dürer (1471-1528)[53]. Nella medesima direzione, a firma di Jean Calmels, nel numero speciale del 1951 degli *Études Traditionnelles*, l'autore concluderà una presentazione generale della dottrina tradizionale sulla necessità, per l'uomo dell'età oscura, di «ritrovare in se stesso, e in sé soltanto, il mezzo di aderirvi fermamente, a partire dal centro della propria esistenza, ossia dal Signore di ogni verità»[54]. Naturalmente, simili orientamenti della rivista risultano poco felici agli occhi dei numerosi lettori rivolti verso un'altra via spirituale, e ciò contribuisce ad aggravare le difficoltà materiali dell'editore fino al 1959, tanto che Chacornac acquisisce un socio maggioritario per la sua attività. Reyor, trovandosi in difficoltà, gli ricorda il ruolo di consigliere esercitato sui lettori nei trent'anni passati alla redazione degli *Études Traditionnelles* per una retribuzione alquanto minima, ma Chacornac ha già ripreso i contatti con Vâlsan l'anno prima. Poi avviene un incidente provocato dalla recensione del libro di Pierre Ponsoye, *L'Islam et le Graal*[55]. Tra i due la separazione è piuttosto fredda, con Chacornac che reclama per sé i libri prestati[56], e Clavelle conclude: «Non mi resta che ringraziarla per avere permesso di esprimermi in coscienza per questi ultimi nove anni. Il signor Schuon, che certo non condivide tutti i miei punti di vista, mi ha scritto poco fa per rendere omaggio al lavoro compiuto. In un periodo così penoso, ciò mi è di grande conforto» (firmato «M. Clavelle»).

[51] Cfr. «Le miroir des simplex âmes», traduzione, trascrizione e note di M. de Corberon; tale pubblicazione, iniziata sugli *Études Traditionnelles* nel marzo del 1955, sarà interrotta nel numero di agosto-settembre 1958: una ricostruzione della vicenda si trova in Stefano Salzani e PierLuigi. Zoccatelli, *Hermétisme et emblématique du Christ dans la vie et dans l'œuvre de Louis Charbonneau-Lassay (1871-1946)*, Archè, Milano 1996. Per una versione italiana del testo, oggi attribuito a Marguerite Porete (†1310), cfr. *Lo specchio delle anime semplici*, San Paolo, Milano 1994.

[52] Cfr. Edmé Thomas, *Histoire de l'antique cité d'Autun. Études d'archéologie traditionnelle par Mgr Devoucoux*, Dejeussieu, Parigi 1846; ristampa anastatica Archè, Milano 1992; l'opera del canonico Edmé Thomas contiene un lungo commento di Devoucoux di orientamento qabbalista.

[53] Cfr. Louis Barmont, *L'esoterismo di Albrecht Dürer. «La Melancolia»*, trad. it., Luni, Milano 2003.

[54] J. C., «Quelques remarques sur l'œuvre de René Guénon», *Études Traditionnelles*, anno 52, n. 293-294-295, luglio-novembre 1951, p. 289-307 (p. 307).

[55] Cfr. Pierre Ponsoye, *L'Islam et le Graal, étude sur l'ésotérisme de 'Parzival' de Wolfram von Eschenbach*, Denoël, Parigi 1958. Ponsoye faceva parte degli «scientisti» attratti dall'opera di René Guénon; egli aveva pubblicato *Idem*, *L'Esprit, force biologique*, Graille et Castelnau, Montpellier 1942, con *Prefazione* del professore Jean Fiolle, un altro «guénoniano». Nel 1950 era passato dalla parte di Vâlsan.

[56] Lettera del 25 luglio 1960 (Archivi Chacornac), nonostante l'apertura – «Mio caro amico» – e i saluti in chiusura, «con grande cordialità».

Michel Vâlsan succede a Reyor e conserva la direzione letteraria della rivista fino alla sua morte, nel 1974. Egli ne cambierà l'orientamento, concentrando la sua azione attorno a due assi: 1 – fissare e accentuare l'interpretazione in senso «provvidenziale» dell'opera del maestro; 2 – approfondire e diffondere la conoscenza del sufismo in una visione gerarchica, attorno allo *shaykh* al-Akbar, Muhyī-l-Dīn Ibn al-'Arabī. Per gli *Études Traditionnelles*, pubblicherà in tutto una cinquantina di saggi[57]. Il rigore professato sul piano delle pratiche religiose, fisso sulla stretta osservanza della *sharī'a* e sulla conoscenza dell'arabo per i membri della *tarīqa*, necessario sia a livello rituale sia per i lavori scientifici, va di pari passo con una dimensione profetico-escatologica, che unisce indissolubilmente la vita e l'opera come espressione dell'unica verità alla quale si appartiene o non si appartiene. Con la moglie e un gruppo di islamizzati francesi, Vâlsan, al ritorno dal pellegrinaggio alla Mecca nel 1965, si ferma a Damasco sulla tomba di Ibn al-'Arabī[58]. I due registri coabitano con una decina di testi di Ibn al-'Arabj, capitoli tratti dalle *Futuhat al-Makkiyya*[59] sull'orazione, o ancora quattro articoli sul *Libro dell'estinzione nella contemplazione*. «La science propre à Jésus», traduzione in lingua francese di un capitolo delle *Futuhat*, sottolinea il posto di Gesù nella tradizione islamica, ritenuto legittimo, ma incompatibile con il cristianesimo[60]. Anche se il gruppo degli amici di Reyor è scomparso dalla rivista, l'esoterismo cristiano rimane presente, principalmente con l'esicasmo[61], via che il rumeno conosceva molto meglio di Guénon, come abbiamo visto nella corrispondenza con Lovinescu. Dal 1967 Vâlsan è in corrispondenza con Anton Dimitriu[62], ex accademico di Bucarest che era stato membro del Rugul Aprins («Roveto Ardente»), gruppo filoesoterico che praticava l'ascesi esicasta, alla cui guida spirituale si trovava uno *starets*, il monaco russo Ivan Kulygin. Questi aveva trasmesso in Romania la tradizione dei *Racconti di un pellegrino russo*[63]; si faceva chiamare *Strannik* (Straniero,

[57] La sua bibliografia è stata pubblicata da un discepolo, Charles-André Gilis, «Bibliographie complète des publications de Michel Vâlsan», *Études Traditionnelles*, anno 76, n. 447, gennaio-marzo 1975, p. 3-12; appendice alla raccolta di articoli: M. Vâlsan, *L'Islam et la fonction de René Guénon*, cit.; cfr. Claudio Mutti, *Eliade, Vâlsan, Geticus e gli altri. La fortuna di René Guénon tra i Romeni*, Edizioni all'insegna del Veltro, Parma 1999.

[58] Cfr. C. Mutti, *op. cit.*, p. 25.

[59] Dal 1949 al 1972, finché visse Guénon, e poi sotto la direzione di Reyor.

[60] Cfr. Muhyu-d-dîn ibn Arabî, «La science propre à Jésus», *Études Traditionnelles*, anno 72, n. 424-425, marzo-giugno 1971, p. 62-72. La doppia natura di Cristo, base del cristianesimo, è considerata da Muhyi-l-Din Ibn al-'Arabi «vita infusa da un puro Spirito», il *lahut*: la sua «natura divina» (cfr. la nota di M. Vâlsan, *ibid.*, p. 62-63).

[61] Fra il 1965 e il 1969, otto articoli pubblicati dagli *Études Traditionnelles* vertono essenzialmente sulla via spirituale dell'esicasmo.

[62] Cfr. Enrico Montanari, *La fatica del cuore. Saggio sull'ascesi esicasta*, Jaca Book, Milano 2003, p. 109-131; e C. Mutti, *op. cit.*, p. 79-88. Andrei Scrima (1930-2000) e Marcel Avramescu (Ionathan X Uranus, Mark Abrams, Ierusalim X Unicornus, 1909-1984) parteciparono al dibattito con Lovinescu; cfr. pure la rivista *Nunc* (ottobre 2003).

[63] I *Racconti di un pellegrino russo*, pubblicati a Kazan nel 1870, già l'anno successivo videro una seconda edizione (la più recente trad. it. è: Anonimo russo, *Racconti di un pellegrino russo*, Qiqajon, Magnano 2005).

Viaggiatore[64]) e annunciava il ritorno «provvidenziale» della tradizione nel Paese. La sua storia ricorda al direttore degli *Études Traditionnelles* la benedizione ricevuta nel 1935 da un pastore illetterato di Maglavit, Petre Lupu (1908-1994), che annunciava la restaurazione di un centro spirituale in Romania[65]. L'argomento è presente in Eliade come in Lovinescu (egli aveva pubblicato nel 1936 e nel 1937 una serie di articoli sulla «Dacie hyperboréenne», firmandosi «Géticus») e spinge alcuni all'azione diretta, ad arruolarsi nella famosa Legione dell'Arcangelo san Michele; questa si ritrova anche in Bulgaria, legata a una rinascita nazionale e spirituale, con Peter Deunov (1864-1944) e la Fraternità Bianca Universale. Segnato da quell'avvenimento, Vâlsan aveva preso contatti con Reyor l'anno dopo, a Parigi, interpretandolo come una manifestazione del Re del mondo, proprio come l'aveva descritta Guénon, trovando incoraggiante la sua esegesi sulla provvidenzialità dell'opera. Il posto minimo occupato in apparenza dall'islam nei libri del maestro corrisponde a due imperativi: adattarsi alle categorie intellettuali dell'ambiente occidentale e servire alla dimostrazione dell'universalità della dottrina. L'analisi delle «referenze islamiche del *Symbolisme de la Croix*»[66] illustra l'unicità della dottrina di cui i cristiani avevano sviluppato un aspetto, mentre la conformità con la formulazione islamica acquisita dai grandi maestri del sufismo testimonia la sua legittimità. L'argomentazione guénoniana, erede diretta dello *shaykh* Muhyī-l-Dīn Ibn al-'Arabī per mezzo dello *shaykh* Elish, «che per i tempi nostri è stato un'autorità d'eccellenza della ortodossia islamica sotto tutti i punti di vista»[67], gli sembra dunque la migliore possibile. Alla questione della trasmissione legittima è posto un punto definitivo con un articolo, «Le coffre d'Héraclius et la tradition du "Tabut" islamique»; l'imperatore bizantino aveva mostrato agli ambasciatori del primo califfo Abu Bakr i ritratti del lignaggio dei profeti, da Adamo a Muhammad, conservati in un forziere, un equivalente dell'Arca dell'Alleanza[68]. Con simili premesse, il rigore scientifico è d'obbligo e costituisce di fatto, come abbiamo visto, uno strumento ragguardevole di note all'edizione dei *Symboles fondamentaux de la science sacrée*[69] all'interno della «dottrina», ma considera ogni approccio critico, nel significato scientifico del termine, una minaccia alla sua integrità[70]. Ciò nonostante, l'ambiente rimane

[64] Guénon aveva trattato il tema del «nobile viaggiatore» come trasmettitore della tradizione: cfr. R. Guénon, «À propos des pélerinages», *Le Voile d'Isis*, giugno 1930, ripreso in *Études sur la franc-maçonnerie et le compagnonnage*, cit., vol. 1, p. 56-57.

[65] Egli racconta a nome di un vegliardo, il «Mopul»; la Dacia primitiva fungeva da modello; cfr. M. Eliade, *De Zalmoxis à Gengis Khan*, Payot, Parigi 1970; C. Mutti, *op. cit.*, p. 48-49; M. Clavelle, *op. cit.*, p. 90-92.

[66] Cfr. M. Vâlsan, «Références islamiques du "Symbolisme de la Croix"», *Études Traditionnelles*, anno 72, n. 424-425 e n. 428, marzo-giugno e novembre-dicembre 1971, p. 49-61 e p. 275-283.

[67] Cfr. idem, *L'Islam et la fonction de René Guénon*, cit., p. 39; è preceduta, a p. 35-37, da una vita idealizzata dello *shaykh*, distante dal ritratto fatto da Mark Sedgwick.

[68] Cfr. *ibid.*, p. 83-103.

[69] Cfr. R. Guénon, *Symboles fondamentaux de la science sacrée*, cit.; era succeduto a Luc Benoist alla guida della collana.

[70] Egli ricusò infatti il progetto di lavoro su Guénon che gli avevo presentato, negli anni 1970, invitandomi con estrema cortesia a lavorare nel senso indicato dall'opera, non su di essa. Cfr. J.-P. Laurant, «Un langage pour la Tradition», *Études Traditionnelles*, anno 86, n. 487, gennaio-marzo 1985, p. 19-23.

relativamente aperto; Schuon rimane agli *Études Traditionnelles* pubblicando in quel periodo una sessantina di articoli, di cui peraltro soltanto tre o quattro sono sull'islam; Denys Roman corrisponde sulla massoneria e Pierre Grison sull'Estremo Oriente. Vâlsan, che si era guadagnato la fiducia degli eredi per gestire i diritti d'autore e che aveva eseguito il lavoro cominciato da Reyor con *Iniziazione e realizzazione spirituale* (1952) e *Sull'esoterismo cristiano* (1954), viene presto sostituito da Maridort; un'aderente alla sua *tarīqa* aveva sposato il figlio di Guénon, Ahmed, installatosi a Marsiglia per portare a termine gli studi in farmacologia. Maridort raccoglie gli articoli del maestro sulla massoneria e sull'induismo, poi pubblica con una sua prefazione prima *Forme Tradizionali e Cicli Cosmici* e poi *Scritti sull'esoterismo islamico e il Taoismo*[71]; in compenso, una riedizione dei *Symboles fondamentaux de la science sacrée* (ovvero *Simboli della Scienza sacra*) è pubblicata priva dell'apparato critico che aveva curato Vâlsan. Frattanto, Maridort lancia a Torino una concorrente, la *Rivista di Studi Tradizionali*, che si propone come custode dell'ortodossia guénoniana ed è alquanto ostile a Schuon. Una violenta polemica la contrappone nel 1972 alla sua omonima parigina, a proposito del numero speciale di *Planète Plus* dedicato a Guénon, che vedremo più avanti; in quella impresa Giorgio Manara vede spuntare le corna di satana. Nel 1984 ancora sono rese pubbliche, per mano dello stesso Manara, una serie di diatribe contro i «parassiti dell'opera di Guénon»[72]. La nuova schiera si allarga e si modernizza, al punto da includere gli storici della rivista *Regnabit*: PierLuigi Zoccatelli è stato così il bersaglio nel 2000 di Antonello Balestrieri[73], sospettandolo di volere ristabilire una legittimità all'esoterismo cristiano, con il pretesto del suo studio sul Paraclito. La successione di Maridort nel 1975 solleverà a sua volta altri problemi, perché alcuni *fuqara* (membri della *tarīqa*) rifiutano l'autorità di cui la vedova era stata investita. Préau si mostra desolato per la battaglia in corso sui diritti fra Vâlsan e Maridort, e in una lettera a Pulby definisce Manara un pazzo.

Fra il 1972 e il 1975 'Abd el-Wahed Pallavicini «lancia», come abbiamo visto, la sua *tarīqa* in Europa, la Ahmadiyya, il cui centro è Milano.

Dall'agiografia all'idolatria[74], ovvero le intermittenze della critica

Questo cambiamento radicale di statuto dell'opera del maestro ha un'ampia eco dentro e fuori le società iniziatiche eredi; così ampia che l'influenza «unitaria» degli

[71] Si tratta di *Études sur la franc-maçonnerie et le compagnonnage*, cit.; cfr. *Études sur l'hindouisme*, cit.; *Formes Traditionnelles et cycles cosmiques*, cit.; e *Aperçus sur l'ésotérisme islamique et le taoïsme*, cit. Le edizioni francesi sono prive di apparato critico.

[72] Cfr. Giorgio Manara, «Sui parassiti dell'opera di Guénon: qualche aggiornamento», *Rivista di Studi Tradizionali*, n. 60, gennaio-giugno 1984, p. 29-57. Una serie di scritti comparsi sulla *Rivista di Studi Tradizionali* è oggi in Pietro Nutrizio e altri, *René Guénon e l'Occidente*, Luni, Milano 1999.

[73] Cfr. A. Balestrieri, «Nuove tecniche di attacco all'opera di René Guénon – parte VI: Tra esoterismo e lepri», *Rivista di Studi Tradizionali*, n. 91, giugno-luglio 2000, p. 117-139.

[74] Cfr. Georges Michelson, «De l'idéolatrie», *Les Cahiers de l'Homme-Esprit*, n. 3 («Pour ou contre Guénon»), 1973, p. 27-35.

Études Traditionnelles andrà diminuendo, al punto che la rivista scomparirà nel 1992. Charles-André Gilis, sulla linea precedente, lo ha espresso con chiarezza nella *Introduction à l'enseignement et au mystère de René Guénon*[75]: «L'insegnamento di René Guénon è espressione particolare, rivelata all'Occidente contemporaneo, di una dottrina metafisica e iniziatica che è verità unica e universale. Egli è inseparabile dalla funzione sacra, di origine sovraindividuale, che Michel Vâlsan ha definito un "richiamo supremo" [...] per il mondo occidentale che comporta un avvertimento e una promessa, e preannuncia il "giudizio"». Adducendo sempre le teorie di Vâlsan, egli aggiunge che se non rientrava nelle funzioni del maestro dirigere discepoli, egli presiedeva al «governo esoterico delle faccende del mondo» per cui era di sua competenza determinare norme e criteri; il termine «miracolo» è utilizzato a proposito della continuità «akbariana» fra lo *shaykh* Elish, Aguéli (Abdul-Hadi), l'emiro 'Abd el-Kader editore dei testi di Muhyī-l-Dīn Ibn al-'Arabī, lo *shaykh* 'Abd el-Wāhed e poi Vâlsan, rifondatore di tali studi in Occidente. Se Gilis non identifica in Guénon un profeta legiferante (ossia fondatore di religioni), lascia aperto uno spiraglio: «La qualità profetica non può essere legittimamente riferita alla sua persona o alla sua opera, ma all'essenza stessa della Scienza che egli aveva ricevuto in dono»[76]. La dimostrazione si accompagna ad attacchi contro le interpretazioni eterodosse e contro gli accostamenti «accademici» sospettati di un «recupero»: «L'accento è messo sugli aspetti psicologici e biografici, al punto che alcuni lavori universitari hanno integrato alla rinfusa analisi grafologiche e tema astrale! Si tenta così di spiegare l'opera con fonti storiche; un metodo i cui limiti sono noti a tutti, mentre l'interpretazione dei testi letterari è utilizzata senza discernimento ma non senza secondi fini, per recensire scritti la cui ispirazione è essenzialmente un'altra»[77]. Il sospetto di essere agenti della controiniziazione costituisce la tappa successiva; i redattori della rivista massonica *Renaissance Traditionnelle* sono i primi a finire sotto tiro: «Questa rivista che non ha mai dato prova di comprensione particolare nei confronti dell'islam, sembra sia diventata, dal 1977, il sostegno d'influenze e di manovre piuttosto sospette»[78]. La pretesa degli specialisti o dei critici di volere sapere di più di Guénon è per l'autore insopportabile, e trova il modo di scrivere, senza battere ciglio: «Per esempio, quando Alain Daniélou dichiara, con la massima serietà possibile, di

[75] Cfr. C.-A. Gilis, *Introduction à l'enseignement et au mystère de René Guénon*, Éditions de l'œuvre, Parigi 1985, si veda l'*Incipit* al capitolo 1.

[76] *Ibid.*, p. 21.

[77] *Ibid.*, p. 7-8. Sono prese di mira in primo luogo la tesi di M.-F. James, *Ésotérisme et Christianisme autour de René Guénon*, cit., e poi quella di J.-P. Laurant, *Le sens caché selon René Guénon*, cit.

[78] C.-A. Gilis, *op. cit.*, p. 58; la rivista aveva pubblicato due articoli di Pierre Collard sulla «conversione» di Guénon («René Guénon et la Religion musulmane», *Renaissance Traditionnelle*, n. 30, gennaio 1977; e «Précisions sur la "conversion" de René Guénon à l'Islam», *Renaissance Traditionnelle*, n. 32, ottobre 1977), cui seguì una duplice risposta di Giovanni Ponte («Convertirsi a che cosa?», *Rivista di Studi Tradizionali*, n. 47, luglio-dicembre 1977, p. 93-108; e «"Renaissance traditionnelle" e il significato di etereodossia [*sic*]», *Rivista di Studi Tradizionali*, n. 47, luglio-dicembre 1978, p. 160-162). Nel 1983, come si è visto, il direttore René Désaugliers fece luce sugli esordi massonici di René Guénon.

essere entrato in contatto con le "più alte sfere" dell'insegnamento tradizionale indù, come non sorridere e come non essere colpiti da un modo così ingenuo di esprimersi? Ancora più straordinario è che questo autore tempo fa aveva proposto a Guénon di entrare in contatto con le "alte sfere" in questione»[79]. Marco Pallis, qualche riga dopo, non ha trattamento migliore, perché anch'egli non si è sottratto dal «chiedere "il parere delle autorità tradizionali competenti", ossia "dei *Lama* e degli eruditi" [*sic*]!»[80]. In sostanza, se il contatto con il «centro supremo», dove era stato investito lo *shaykh* al-Akbar[81], era stato ristabilito con Guénon, il legame può essere conservato solo per mezzo del suo unico successore legittimo, Michel Vâlsan, rinnovatore degli studi akbariani, e dei suoi successori, depositari nella *tarīqa* della missione sacerdotale e regale a un tempo, tipica della fine dei tempi. Gilis insiste nella rivista «guénoniana» *Vers la tradition*[82] (numero dedicato a Frithjof Schuon), sulla «effettiva opportunità di affermare a gran voce l'autorità universale legata alla funzione di Michel Vâlsan [...] infatti, dal punto di vista del "governo esoterico delle cose del mondo", questa autorità si impone a tutti – maestri o discepoli, orientali od occidentali che siano – allo stesso titolo di quella di Guénon». Gli errori d'interpretazione di Schuon derivano dalla contestazione della sua direzione spirituale quando era vivo.
Questo tipo di sclerotizzazione oltrepassa le cerchie iniziatiche, la stessa volontà di unificare vita e opera in un *unicum* sacro si ritrova in *René Guénon témoin de la Tradition* di Jean Robin[83]. Un lavoro necessario ai suoi occhi, poiché il fallimento della spirale del silenzio apre alle forze della sovversione, ovvero alla ricerca critica. Riprendendo le sue precedenti biografie[84], Robin reinterpreta le informazioni alla luce del combattimento divino che Vâlsan aveva definito con i termini di «bussola infallibile» e «corazza impenetrabile»[85]. L'episodio del romanzo adolescenziale, *La Frontière de l'autre monde*, per esempio, rappresenta il primo stadio della sua iniziazione con una discesa agli inferi, non per purificazione personale ma per conoscere «dall'interno» le forze del male, cioè la controiniziazione che si apprestava ad affrontare. Le porte dell'inferno si aprono davanti al novello Dante «per rendere testimonianza all'Occidente incredulo»[86]. Stando a quanto affermato, il suo passag-

[79] C.-A. Gilis, *op. cit.*, p. 76. La risposta di Guénon è nota.

[80] Daniélou rispose indirettamente nel 1993, ne *Le Chemin du labyrinthe*, cit., a p. 158: «Si era formata attorno a Guénon una corte di discepoli [...]. Questa piccola cerchia cominciò a poco a poco a isolarsi del tutto. I suoi membri si consideravano degli iniziati e lasciavano capire che Guénon era una sorta di inviato da un misterioso re del mondo [...]: essi arrivarono a formare una cappella infettata dal dogmatismo».

[81] Cfr. l'articolo di M. Vâlsan, «L'investiture du Cheikh-el-Akbar au Centre Suprême», *Études Traditionnelles*, anno 54, n. 311, ottobre-novembre 1953, p. 300-311.

[82] Cfr. C.-A. Gilis, *Vers la tradition*, dicembre 1998 / gennaio-febbraio 1999, p. 5. Questa rivista viene ripubblicata dal 1982 a Châlons-en-Champagne, a cura di Roland Goffin.

[83] Cfr. Jean Robin, *René Guénon, témoin de la Tradition*, Guy Trédaniel, Parigi 1978 (trad. it. *René Guénon. Testimone della Tradizione*, Il Cinabro, Catania 1993).

[84] Robin ha seguito come traccia un mio lavoro, J.-P. Laurant, *Le sens caché selon René Guénon*, cit., sulle fonti e sugli anni della sua giovinezza, aggiungendo le sue interpretazioni personali.

[85] Ritorno inaspettato di quest'arte della storia provvidenziale in cui Bossuet era stato un maestro.

[86] J. Robin, *op. cit.*, p. 49; l'autore utilizza qui la saggezza popolare: non tutto il male vien per nuocere.

gio dalle società occultiste era servito per avere cognizione delle «tracce sparse» per cui l'evocazione di vie altre rispetto all'islam si sarebbe ridotta a una semplice precauzione: «Manifesta così una scrupolosa onestà intellettuale per rivivificare alcune possibilità che egli, tuttavia, fin dall'inizio sapeva votate al fallimento»[87]. Le opere dottrinali sono presentate come prima rivelazione al pubblico occidentale, nel modo in cui gli stessi comprendono i loro testi sacri; Sylvain Lévi è qualificato «grande pontefice dell'orientalismo ufficiale». La controiniziazione, tematica che occupa due interi capitoli[88] assai bene documentati sull'occultismo, corona la sistematizzazione di questa storia nell'ombra, dove il minimo accenno polemico sulla stampa diventa segno della cospirazione mondiale. Facendo leva su un epistolario in cui Guénon afferma che i suoi pseudonimi non sono scelti a caso, Robin assegna loro una funzione magica, simile a quella riservata ai *tulkus* del lamaismo tibetano[89]. Anche le affermazioni più ardite, dal parallelismo fra la rivolta di Filippo il Bello e il Buddha, oppure le più perentorie, spoglie di argomentazioni come quelle sulla psicanalisi, sono prese nell'insieme come oro colato. Nelle pubblicazioni successive egli affermerà che il generale Charles De Gaulle (1890-1970) era stato un guénoniano convinto, iniziato da Vâlsan nei giardini dell'Élysée[90]; egli avrebbe tenuto questi al corrente delle sue decisioni più segrete (Manara, nella *Rivista di Studi Tradizionali* parlerà in proposito di «fanta-gollismo»[91]). In *Societés secrètes au rendez-vous de l'Apocalypse* (1985), Robin fa di Guénon una prefigurazione del Mahdi (il dodicesimo *imam* nascosto, quello della resurrezione).

A chiudere queste speculazioni spinte, quella di Muhammad Vâlsan sui nomi e cognomi di Jean-Marie René Joseph Guénon de La Saulaye[92] che alla fine dei tempi avrebbero rivelato la sua vera «identità». L'inversione dei nomi dello stato civile dà, di fatto, la sigla I.M.R.I. (l'iniziale di Maria equivale alla «N» di «Nazareno»[93]) e rimanda al Golgota dove Gesù fu crocifisso come re. La Saulaye si riferisce evidentemente alla «Città dei salici», luogo centrale della Grande Pace nella tradizione estremo orientale descritta dal maestro ne *La Grande Triade*, e verso la quale egli condurrà gli «eletti» nella sua doppia vocazione, sacerdotale e di investitura regale, dovuta questa alla sua origine «nobile»[94]. Vâlsan non presta attenzione al fatto che l'invito al matrimonio di René e Berthe Loury mette la famiglia dei de La Saulaye sullo stesso piano di quella della moglie (cfr. D. Gattegno, *Contrelittérature*, cit.).

[87] *Ibid.*, p. 173.

[88] Cfr. *ibid.*, p. 235-288.

[89] *Ibid.*, p. 291-292. In particolare «Le Sphynx» per *La France antimaçonnique*, spesso impiegato.

[90] Cfr. J. Robin, *René Guénon, la dernière chance de l'Occident*, Éditions de la Maisnie, Parigi 1983; Jean Parvulesco, *La Spirale prophétique*, Guy Trédaniel, Parigi 1987.

[91] Cfr. G. Manara, *art. cit.*, p. 40-44.

[92] Cfr. M. Vâlsan, *art. cit.* I primi due numeri della rivista *Science sacrée* avevano sviluppato una speculazione essenzialmente numerale del suo nome in arabo.

[93] Vâlsan analizza la corrispondenza fra le lettere arabe *nun* e *mīm* in Muhyī-l-Dīn Ibn al-'Arabī ; egli interpreta nello stesso senso il nome del genealogista Eugène Agnus (l'agnello ben-nato) e la data della lettera: il 25 dicembre.

[94] I suoi natali in rue Croix-Boissée costituiscono un segno ulteriore. Il significato simbolico del salice è assente dalla Bibbia come dalle grandi catene simboliche medievali.

Hermès trahi di Patrick Geay[95] ha la particolarità di avere tentato di costituire una sorta di *Panorama des idées contemporaines*[96], misurato e gerarchizzato secondo il criterio della dottrina esposta da Guénon. Il metodo critico è utilizzato per l'analisi dei sistemi di pensiero più significativi dello sviamento contemporaneo, dal «rovesciamento psicanalitico» di Carl Gustav Jung alla «demitologizzazione» di Paul Ricœur (1913-2005), a Gaston Bachelard (1884-1962) o al «nuovo spirito antropologico» di Gilbert Durand (1921-?) che, «con il pretesto di un progetto di restaurazione spirituale dell'Occidente», si trova impegnato in una «sovversione inedita dell'esoterismo universale»[97]. La seconda parte prosegue la critica guénoniana del mondo moderno a partire dalla crisi nominalista, concentrando la sua argomentazione sulla questione chiave dell'immaginale[98], l'immaginazione creatrice del mondo delle forme in cui si è impantanato l'Occidente; secondo Geay, paradossalmente, san Giovanni della Croce partecipa, come la Riforma, a un approccio individualistico con la divinità, contribuendo a confondere, caratteristica del cristianesimo, esoterismo e mistica. Lo stesso Corbin, nel commentare Muhyī-l-Dīn Ibn al-'Arabī, non fa sufficiente chiarezza su tale distinzione, perché non attinge alla dottrina più pura. Quanto a Jean-Pierre Schnetzler, psichiatra per formazione, che la frequentazione di Guénon aveva spinto verso il buddhismo e la massoneria[99], viene stroncato con la frase: «Egli tenta, all'interno della massoneria detta regolare, un innesto piuttosto discutibile di alcuni concetti psicanalitici impiantati sul vecchio sostrato iniziatico». Umberto Eco subisce medesima sorte per la sua critica a *Il Re del Mondo*: «Seguendo un procedimento utilizzato da J.-P. Laurant e da molti altri, U. Eco ha cercato in una prospettiva che si vuole scientifica per svelare le falle del metodo guénoniano. La sua argomentazione, assai poco originale, poggia principalmente sul carattere occultista delle fonti utilizzate da Guénon [...] lungi dal rispettare la prudenza e il rigore accademico»[100]. Benché sia stata presentata come una tesi di dottorato, il lavoro di Geay esclude, in nome della verità prestabilita, qualsiasi approccio diverso dal suo.

Tutto quello che Coomaraswamy aveva potuto indicare a Guénon come segno incoraggiante di apertura, di ritorno a una visione più obiettiva della tradizione, da Eliade e Georges Dumézil (1898-1986), viene inglobato nel sospetto di recupero.

Questo guénonismo «integrale» ha continuato a spezzettarsi in correnti, tutte integre in sé, e tuttavia incapaci d'integrarsi in un'opera unitaria[101]; la rivista *Vers la Tradition* ne ha fatto le spese e, volendosi aperta a tutte le correnti, è stata il telaio

[95] Cfr. Patrick Geay, *Hermès trahi. Impostures philosophiques et néospiritualisme d'après l'œuvre de René Guénon*, Dervy, Parigi 1996.

[96] Cfr. Gaétan Picon, *Panorama des idées contemporaines*, Gallimard, Parigi 1954.

[97] P. Geay, *op. cit.*, p. 89.

[98] Cfr. Henri Corbin, *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi*, Flammarion, Parigi 1958.

[99] Cfr. *infra*; Jean-Pierre Schnetzler, *De la mort à la vie: dialogue Orient-Occident sur la transmigration*, Dervy, Parigi 1995; Idem, *La médiation bouddhique, bases théoriques et techniques*, Dervy, Parigi 1979.

[100] P. Geay, *op. cit.*, p. 207; cfr. Umberto Eco, *I limiti dell'interpretazione*, Bompiani, Milano 1990.

[101] Il titolo di Émile Poulat, *Intégrisme et catholicisme intégral*, Casterman, Parigi 1969, ci ha ispirato la frase.

dei vari certami guénoniani. Così, nell'autunno 1993, «Aymon» se la prende con i sepolti *Études Traditionnelles* la cui «negligenza delle preoccupazioni mondane [...] la loro rimozione sistematica» (cioè le polemiche fra le varie tendenze) è responsabile della loro scomparsa; non è in discussione il loro rigore dottrinale, ma essi hanno dato voce a tutte le critiche più malevoli degli ambienti che «pretendevano di essere guénoniani»[102]. Qualche riga più sotto è la volta di Schuon, perché aveva pensato di colmare «pretese lacune» nell'opera di Guénon «dimostrando così una mancanza di senso della misura».

André Bachelet ricorda un anno dopo[103] una recensione della *Symbolique maçonnique* di Jules Boucher (1948) a opera di Denys Roman, precisando che Guénon non aveva dato il significato di questo o di quel simbolo: «Con lui, la scienza massonica intera è stata rinnovata [...]. Egli, intellettualmente, non doveva nulla alla massoneria, ma le ha fatto il dono incomparabile di rivelarla a se stessa». Egli coglie anche occasione di rimproverare al Centro di Studi Metafisici (o Institut des Hautes Études Islamiques) fondato da 'Abd el-Wahed Pallavicini, di passare sotto silenzio la posizione degli amici di Roman sulla massoneria, e di utilizzare argomenti degni dell'antimassonismo «di base», parlando di «virulento crescendo contro le possibilità offerte dalla massoneria»[104]. E questi avevano risposto. Il diritto di replica è esercitato anche da Charles-André Gilis, in seguito a una recensione di Nikos Vardikhas[105], che qualifica «panislamista» il suo studio «Les sept étendards du Califat»: il califfato in questione era puramente esoterico (allusione al governo del mondo visto in precedenza) e opposto a ogni «azione ecumenica» (in questo caso il bersaglio era stato Pallavicini); l'associazione con un libro di Robin avanzata da Vardikhas provoca una sferzante replica: «Questo mostruoso amalgama, che riesce a mettere nella stessa valigia le dottrine akbariane di ispirazione divina di cui mi sono fatto interprete e le sinistre fantasie del signor Robin è una infamia che mette gravemente in discussione la pretesa "tradizionale" di questa rivista e la buona fede del suo direttore». Nonostante i redattori riconoscano in generale la presenza di errori ricorrenti nell'argomentazione[106], rimane totale il disaccordo per una loro identificazione. Una tappa supplementare la raggiunge Bruno Hapel[107], per il quale ogni errore si riduce a uno sbaglio di lettura, come nel caso del buddhismo, il cui sviluppo guénoniano va ben oltre Shankara, per trasformare «l'errore apparente in verità nascosta»; egli espone una teoria generale dell'antiguénonismo dal titolo «Action et

[102] *Vers la Tradition*, n. 53, p. 51. Léo Schaya (1916-1985) era succeduto a Vâlsan nel 1974 alla guida degli *Études Traditionnelles* e li diresse fino al 1984; era legato a Schuon. In seguito, l'influenza di Denys Roman si fece più importante.

[103] *Ibid.*, n. 55, marzo-maggio 1994.

[104] *Ibid.*, n. 70, dicembre 1997 / gennaio-febbraio 1998.

[105] Vardikhas era un collaboratore regolare della rivista *Vers la Tradition*; cfr. *Vers la Tradition*, n. 54, 1994; per la replica, cfr. *Vers la Tradition*, n. 56, 1994.

[106] In funzione del loro ambito rispettivo di competenza e di un loro riposizionamento, sempre diverso a detta dei commentatori.

[107] Cfr. Bruno Hapel, in *Vers la Tradition*, n. 59-60, marzo-agosto 1995. Hapel ha pubblicato in particolare: *René Guénon et l'archéomètre*, Trédaniel, Parigi 1996; Idem, *René Guénon et le Roi du Monde*, cit.

réactions concordantes»[108], dimostrando che l'onda anomala dell'opera ha creato un movimento inverso il cui epicentro si trova logicamente presso gli stessi guénoniani, e si estende poi alla Chiesa cattolica, come autorità esoterica, prima di guadagnare lo «pseudointellettualismo» universitario. Esiste ancora un servitore fedele?

Più discreta, ma con la stessa volontà di fare rientrare tutto nel quadro prestabilito, la traduzione a opera di Gérard Leconte degli *Elements of Buddhist Iconography*, pubblicata con il titolo guénoniano di *Symboles fondamentals de l'art bouddhiste* (Archè-Edidit, Milano-Parigi 2005), presenta l'iconografia buddhista come ortodossa, perché in grado di riprodurre figure memorabili della tradizione primordiale. Il buddhismo è presentato in «quarta di copertina» come eterodosso, con il sostegno di una citazione di Coomaraswamy, ma è decontestualizzata dalla storia che si legge nel carteggio di Guénon.

Siamo ben lontani dalle problematiche intellettuali e spirituali di Paulhan, o dalla lettura di una tradizione-rivolta compiuta su Guénon da parte di André Rolland de Renéville (1903-1962), Roger-Gilbert Lecomte (1907-1943) o René Daumal (1908-1944) all'epoca della rivista *Le Grand Jeu*; poco tempo prima della sua morte, quest'ultimo scriverà a un'amica: «Stimo alquanto Guénon e le sue vituperazioni [...]. I "guénonisti" che ho conosciuto erano fanatici intolleranti e, in generale, di mentalità piuttosto ristretta »[109].

L'evoluzione non è tuttavia unilaterale. Nel numero di settembre 2004-febbraio 2005 di *Vers la Tradition*, René Luong, che aderisce all'idea di una «rivelazione» a fondamento dell'opera di Guénon, perora la reintroduzione dei testi in questione nella storia e la cronologia della loro scrittura, al fine di assicurare «pertinenza con gli "studi tradizionali"», sottolineando, come anche noi abbiamo fatto, il carattere «misterioso» della sua risoluzione a scrivere, invece d'impiegare un insegnamento iniziatico orale e segreto: «René Guénon costruì la sua scrittura come se avesse assunto una tecnica personale di categorie del linguaggio. Come se avesse voluto arrivare a un linguaggio tutto suo»[110].

[108] Si tratta del titolo di un capitolo di Matgioi.

[109] Lettera a Geneviève Lief del 19 settembre 1942, pubblicata in *France-Asie*, gennaio 1953.

[110] René Luong, «Verse et contreverse», *Vers la Tradition*, settembre 2005-febbraio 2005, p. 140.

Capitolo IX

ZEITGEIST O SEGNO DEI TEMPI? GLI EFFETTI DELL'OSMOSI CULTURALE

Il successo, a oltre cinquant'anni dalla morte dell'autore, è all'altezza delle aspettative. Sforzandosi di scrivere per il suo tempo, il suo argomentare si è radicato nella cultura del luogo, dell'epoca e nella lingua in cui l'opera è pensata; la sua diffusione nella nostra lascia supporre che un lavoro di osmosi paragonabile si sia attuato in ogni cultura e in ogni ambiente dove è stata recepita. Non si legge Guénon in Marocco, negli Stati Uniti e in Francia allo stesso modo e per le stesse ragioni. E anche nello stesso ambiente culturale la lettura di oggi non corrisponde più a quella degli anni 1950.

Comunque sia, il bilancio quantitativo è impressionante, l'insieme dei lavori ha avuto da tre a quattro riedizioni, a volte anche di più; prima fra tutte l'editrice Éditions Traditionnelles, ha radunato la maggior parte dei suoi articoli in opere postume fino al 2002[1]. A fianco delle case specializzate in esoterismo, come Véga, Trédaniel (*Il simbolismo della croce*) o Archè (*Écrits pour Regnabit*, *Psychologie*), si riscontra un interesse continuo anche presso grandi nomi come Gallimard, che ha in catalogo otto titoli. Alcuni testi, come *Il Regno della Quantità e i Segni dei Tempi* e *Il simbolismo della croce*, sono stati ripubblicati in collane di grande diffusione, come la *10/18* o *Idées*. Il nome di Guénon è presente inoltre in tutti i grandi dizionari ed enciclopedie[2]. Aveva sperato, come abbiamo visto, nel maggior numero di traduzioni possibile; l'elenco dei progetti e delle pubblicazioni si trova in una lettera del 1938 indirizzata a Galvão (al tempo erano apparse due traduzioni in italiano e cinque in inglese; *Oriente e Occidente* e *La crisi del mondo moderno* risalgono al 1941 e al 1942, e prima ancora, nel 1928, era stato pubblicato *L'uomo e il suo divenire secondo il Vêdânta* nella traduzione inglese di Charles Whitby, che giudicava mediocre[3]): «Ho anche un gran daffare a rivedere tutte queste traduzioni, perché siano il più possibile fedeli [...]. Per un ordine possibile delle mie traduzioni, penso infine che si possano considerare *Oriente e Occidente*, *La crisi del mondo moderno* e *Autorità spirituale e Potere temporale* per formare una

[1] Cfr. R. Guénon, *Articles et comptes rendus*, Éditions Traditionnelles, Parigi 2002. Bruno Hapel, *René Guénon et le roi du monde*, cit., p. 153-161, ha composto una nomenclatura delle riedizioni con le varianti.

[2] Dalla *Encyclopédie de la maçonnerie*, Le Livre de Poche, Parigi 2000, al *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique*, Letouzey, Parigi. Guénon è citato svariate volte nell'enciclopedia di Massimo Introvigne e PierLuigi Zoccatelli (sotto la direzione di), *Le religioni in Italia*, Elledici, Leumann (Torino) 2006.

[3] Cfr. R. Guénon, *Man & his becoming, according to the Vêdânta*, trad. ingl. Charles Withby, Rider and Co., Londra 1928.

serie indipendente dalle opere propriamente dottrinali, e che si possa cominciare da uno qualsiasi di questi [...]. Quanto alle opere dottrinali, sarebbe meglio cominciare dall'*Introduzione allo studio delle dottrine indù*, per poi continuare nell'ordine in cui sono state pubblicate»[4]. La lista delle traduzioni apparse dopo la sua morte è di tutto rispetto: oltre venti titoli in italiano coprono in sostanza tutta l'opera, suddivisi fra grandi case editrici come Rusconi, Adelphi e le Edizioni di Studi Tradizionali (i cui titoli sono oggi in gran parte assorbiti da Luni), replica torinese delle Éditions Traditionnelles parigine, mentre *Il simbolismo della croce* ha ottenuto tre edizioni e altrettante seconde riedizioni. In lingua inglese esistono quindici titoli, Luzac a Londra ne ha editato e rieditato vari: *Il Regno della Quantità e i Segni dei Tempi* (1953, 1964 e 1972); *L'uomo e il suo divenire secondo il Vêdânta* (1958); *La crisi del mondo moderno* (1962, 1965 e 1976); *Gli stati molteplici dell'essere* sono stati tradotti da Joscelyn Godwin (Larson Publications, New York 1984); Quinta Essentia, a Cambridge (USA), ha messo in stampa nel 1995 *Foundamentals Symbols. The Universal Language of the Sacred Science*. Ora è disponibile la quasi totalità dell'opera: quattro edizioni successive de *La crisi del mondo moderno* per la Indica Books, a Benares, hanno facilitato l'introduzione dell'opera del maestro fra il pubblico indiano. L'interesse nel mondo ispanofono è andato via via allargandosi: nel 1945 era accessibile soltanto l'*Introduzione allo studio delle dottrine indù*, pubblicata a Buenos Aires, seguita nel 1954 da *Il teosofismo. Storia di una pseudo-religione*; poi *La crisi del mondo moderno* (1966), quindi i *Simboli della Scienza sacra* (1969); il 1976 è la volta de *L'esoterismo di Dante*, sempre in Argentina, e nello stesso anno, a Madrid, de *Il Regno della Quantità e i Segni dei Tempi*. Le raccolte di articoli sull'esoterismo islamico e sui cicli cosmici sono apparse a Barcellona nel 1984. L'ambito tedesco, che nel 1950 si riduceva solo a *La crisi del mondo moderno*, si arricchisce de *Il Re del Mondo* nel 1956 e, nel 1987, di una edizione con prefazione di Léopold Ziegler, cui si aggiungono, nello stesso anno, *Gli stati molteplici dell'essere* e *Il simbolismo della croce*, presso la Aurum Verlag di Fribourg-en-Brisgau. Le edizioni Ambra hanno messo in circolazione alcuni estratti delle opere, ma sembra che il numero dei lettori in Germania sia oggi più limitato che negli anni 1950. In lingua russa, i *Simboli della Scienza sacra* sono stati pubblicati nel 1997; *Il Regno della Quantità e i Segni dei Tempi*, *La crisi del mondo moderno*, *L'esoterismo di Dante* e *Studi sull'induismo* sono apparsi nel 2004, così come *Considerazioni sulla via iniziatica* e *Il simbolismo della croce*. Una rivista moscovita, *La montagna magica*, ha pubblicato per intero *Autorità spirituale e Potere temporale*, *La metafisica orientale* e, ultimo, l'opuscolo *San Bernardo*. Un certo numero di estratti è stato pubblicato sempre in questa rivista, con il titolo «Considerazioni sulla tradizione e la metafisica». Un ruolo centrale spetta allo scrittore e critico letterario Yuri Stefanov (1939-2001), che è stato il suo primo traduttore a partire dal 1991[5]: ha dato alle stampe *Il Re del Mondo* nel 1994 (una seconda edizione di quest'ultimo è apparsa nel 2004, e include in un unico libro *Il simbolismo della croce* e *Considerazioni sulla via iniziatica*). Negli anni 1980 *La*

[4] Di fatto, il primo ad apparire nel 1948 sarà *A Crise do Mundo Moderno*.

[5] Informazioni ricevute da Aminata Alenskaia. Le edizioni Ladomir hanno in preparazione cinque volumi.

crisi del mondo moderno e *Oriente e Occidente* sono stati tradotti in turco da un accademico, Mustapha Tahrali[6], e subito sono stati seguiti dalla maggior parte degli altri titoli, nelle versioni di altri traduttori. Anche in Romania è stata *La crisi del mondo moderno* ad aprire nel 1993 la serie delle traduzioni, seguita da *Il Re del Mondo*, quindi *L'uomo e il suo divenire secondo il Vêdânta*, *Il Regno della Quantità e i Segni dei Tempi*, *Simboli della Scienza sacra* e infine *Il simbolismo della croce*[7]. Kurt Almqvist ha pubblicato in svedese, nel 1977, una presentazione e alcuni estratti dell'opera[8]. L'assenza pressoché totale di traduzioni in arabo dipende dal fatto che il pubblico colto dell'Africa del Nord legge il francese; ciò vale, almeno in parte, anche per l'Egitto e il Libano. Cinque traduzioni portoghesi, oltre a quella già presa in considerazione di Galvão, e suddivise tra San Paolo e Lisbona, sono state date alle stampe a partire dagli anni 1980[9] e cinque traduzioni ungheresi[10] sono state date alle stampe negli anni 1990, quasi tutte eseguite da Darabos Pal; alcune riviste hanno pubblicato anche alcuni capitoli di altre opere.

Nel 1984 il *Dossier H* enumerava già più di duecentocinquanta articoli dedicati a Guénon e il cinquantenario della sua morte è stato il pretesto di numerose manifestazioni e opere collettive o individuali[11]. Nella sua tesi (marzo 2005), Xavier Accart rileva ottocentocinquanta titoli di libri, articoli e recensioni scritti su di lui. Le pubblicazioni in Canada di un *Index bibliographique* a opera di André Desilets, e poi di un *Dictionnaire de René Guénon*, di Jean-Marc Vivenza[12], hanno inaugurato un nuovo uso dell'opera, simile al manuale scolastico per i lettori meno esperti. In compenso, l'analisi dei modelli e delle ragioni per un suo accoglimento o un suo rifiuto mostrano la complessità dei rapporti negli ambienti culturali.

Le ragioni del sì e del no: quali scenari istituzionali, quali secondi fini?

Le ragioni e i modelli per un suo rifiuto differiscono a seconda dell'origine dell'ostilità, se provengono cioè da ambienti religiosi, esoterici, letterari o accademici,

[6] Cfr. T. Zarcone, «Autour de la recéption de René Guénon en Turquie», *Politica Hermetica*, n. 16, 2002 («René Guénon, lectures et enjeux»), p.126-134.

[7] Rispettivamente, *Criza lumii moderne*, Humanitas, Bucarest 1993; *Domnia cantitatii, si semnele vremurilor*, Humanitas, Bucarest 1995; *Simboluri ale stintei sacre*, Humanitas, Bucarest 1997; *Omul si devenirea sa dupa Védantâ*, Antet, Bucarest 1995; *Regele lumii*, Rosmarin, Bucarest 1994; *Simbolismul crucii*, Aion, Oradea 2003.

[8] *I tjänst hos det enda. Ur René Guénons verk*, Natur och Kultur, Stoccolma 1977.

[9] Si tratta di: *L'esoterismo di Dante*, *La crisi del mondo moderno*, *Il Regno della Quantità e i Segni dei Tempi*, *Considerazioni sulla via iniziatica*, *La Grande Triade*, *Simboli della Scienza sacra*.

[10] *L'esoterismo di Dante*, *Gli stati molteplici dell'essere*, *La metafisica orientale*, *San Bernardo*, *Il Regno della Quantità e i Segni dei Tempi*.

[11] Il centenario dalla sua nascita, nel 1986, è stato segnato da un *Colloque du centenaire de René Guénon* (Domus Medica, Parigi 1986), i cui atti sono stati pubblicati in AA.VV., *René Guénon. 1886-1951. Colloque du Centenaire. Domus Medica*, Le Cercle de Lumière, Parigi 1993.

[12] Cfr. Jean-Marc Vivenza, *Dictionnaire de René Guénon*, Le Mercure Dauphinois, Grenoble 2002 (trad. it. *Dizionario guénoniano*, Arkeios, Roma 2007).

ma vanno a interferire costantemente sul piano degli uomini, le cui motivazioni raramente sono univoche. E ciò vale anche per un suo accoglimento. La maggior parte degli accademici interessati all'opera di Guénon ha una religione di provenienza o le riconosce di avergliene fatta trovare una. Alla *Revue internationale des Sociétés secrètes*, dove si trovavano «antimassoni alquanto bizzarri», per riprendere un'espressione di Guénon, alcuni, come il fondatore monsignor Jouin, si dispiacevano di non poter annoverare fra i loro collaboratori un avversario così pugnace...

L'ambiente occultista si era trovato diviso tra circospezione e ostilità: Philippe Encausse[13] deplorava la mancanza di solidarietà nel piccolo mondo esoterista e commentava così l'episodio dell'esclusione dal martinismo: «Vogliamo fare un accostamento tra il provvedimento adottato da Papus e la mancanza di cortesia, per non dire dell'animosità e del tono canzonatorio usati nei confronti di Papus e della "scuola papoussiana" in generale [...] nell'opera, peraltro molto interessante, intitolata *Errore dello spiritismo*, e pubblicata dopo la morte di mio padre? Io non lo credo, ma non è meno vero che René Guénon non ha certo fatto sfoggio di tutta l'obiettività necessaria [...] so per certo che gli occultisti usano dire: l'iniziato ucciderà l'iniziatore, ma in coscienza, malgrado il valore personale, il talento e l'indiscutibile erudizione di René Guénon, non posso ammettere un simile modo di agire, cui fa troppo difetto il "fair play", qualunque sia la considerazione che si possa avere di lui». La critica di Robert Amadou si spinge anche più a fondo; nel 1950, egli pubblica con Robert Kanters una *Anthologie de l'occultisme*[14] in cui fa buon uso del rifiuto della nozione da parte di Guénon, che a suo parere è radicalmente distinta dall'esoterismo. Amadou associa l'impegno spirituale personale all'uso del metodo scientifico per elaborare un «antisapere» alternativo, di fronte alla fredda scienza dominante. Già abbiamo visto come avesse puntato il dito sull'«errore occultista di René Guénon» a proposito della faccenda del Tempio Rinnovato, come avesse reagito fermamente contro il monopolio che i parteggiatori del suo pensiero stavano per costituire. Nei *Cahiers de l'Homme Esprit* scrive, senza tante ambagi: «Contro il terrorismo intellettuale che i settarici avrebbero esercitato sotto l'egida di un filosofo singolare, da loro stessi eletto a profeta, e di cui non se ne può più [...] René Guénon non è un profeta e il guénonismo non è la tradizione, egli, di fatto, si è costruito un'idea tutta personale»[15]. Per conto di chi parla Guénon? Si interroga Pierre Riffard nella stessa direzione, qualificando come «idee preconcette» le basi cosiddette «dottrinali» dei guénoniani. In generale, l'ambiente «esoterizzante» si mostra alquanto diffidente nei confronti del numero di *Planète Plus* dedicato a «René Guénon: L'homme et son message»[16], in cui Jean-Claude Frère lo presenta seguendo la biografia di Chacornac, ma la arricchisce con qualche correttivo: la sua ricerca nell'occultismo è qualificata come «esperienza deludente», e il seguito del suo percorso è

[13] P. Encausse, *op. cit.*, p. 64.

[14] Cfr. R. Amadou e Robert Kanters, *Anthologie de l'occultisme*, Julliard, Parigi 1950.

[15] *Les Cahiers de l'Homme-Esprit*, n. 3 («Pour ou contre Guénon»), 1973, p. 5.

[16] Cfr. *Planète Plus*, «René Guénon: L'homme et son message», cit.; lo speciale fu diretto da Louis Pauwels, Marc de Smedt e Jean-Claude Frère.

paragonato a una «esperienza creatrice», senza riferirsi a una «rivelazione» fatta da un maestro, né a una qualsivoglia missione[17]. Raymond Abellio, intervistato, segna la sua differenza radicale di approccio sottolineando la qualità dell'opera. L'autorità acquisita con le sue interpretazioni è situata sul crocevia fra gli ambiti della storia delle religioni e l'esoterismo, nell'articolo dedicato a quest'ultimo termine nella *Encyclopaedia Universalis*, per opera dello scrittore Serge Hutin (1929-1997), simpatizzante dell'esoterismo. Dopo un breve studio storico ed etimologico, alla maniera dei dizionari enciclopedici del XIX secolo, Hutin identifica l'esoterismo e la tradizione avvalendosi esclusivamente dei suoi lavori[18]. Sarà tuttavia al guénoniano Luc Benoist che le Presses Universitaires de France si rivolgeranno per la redazione de *L'ésotérisme* nella collana «Que sais-je?» (1963).

In seno alla Chiesa cattolica, che era stata direttamente interpellata e addirittura chiamata in causa nell'opera[19], alcuni suoi rappresentanti, parlando *ex cathedra*, hanno risposto con pubblicazioni cattoliche varie da riviste «scientifiche», come la *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, alla rivista tomista *Nova et vetera* o al *Bulletin des sciences des religions* e fino ai fogli integralisti e polemici come *Lecture et tradition*[20]. Tali risposte sono il più delle volte il seguito delle dispute della fine del XIX secolo sugli «esoteristi cristiani», da Péladan a Vulliaud, passando per Papus e la sua cerchia. L'accusa di panteismo e di quietismo, per esempio, ritorna di continuo nella penna di un domenicano, padre Ernest-Bernard Allo (1873-1945), che riporta regolarmente l'induismo nelle sue opere dottrinali, in una prospettiva che associa le «scienze delle religioni» all'apologetica. Nel suo modo di vedere non è diversa la visione guénoniana di un'«India tradizionale» da quella dei teosofi[21]. Per padre Lucien Roure (1857-1945) l'analisi della critica all'occultismo nell'*Errore dello spiritismo* arriva a conclusioni simili, e dimostra l'influenza sempre presente dell'ambiente. Guénon misconosce la natura profonda del cristianesimo nella trascendenza del divino e il carattere unico e definitivo della discesa di Cristo nel mondo. Tali argomenti si ritrovano negli scritti di padre Louis Beirnaert S.J. (1906-1985) che nel condannare tale «sapienza come troppo corta [...] ha chiuso ogni accesso al Dio Vivente e rimane prigioniera del cosmo»[22]. Nella rivista *Croix*, A. Vincent rifiuta, nel marzo 1951, la conversione all'islam e si esprime dicendo «povero Guénon». L'ostilità dichiarata si accompagnerà in seguito ad argomentazioni teo-

[17] *Il Re del Mondo*, cit., è presentato come «opera fuorviante».

[18] Cfr. Serge Hutin, *Encyclopædia Universalis*, vol. 6, 1970. Al tempo stesso, egli utilizza la formula cautelativa «secondo la scuola guénoniana».

[19] In proporzione, i lettori cattolici erano una parte consistente, ma provenivano da orizzonti assai diversificati.

[20] Il *Dossier H*, «René Guénon», cit., riporta una quarantina di articoli (l'elenco non è esaustivo); cfr. M.-F. James, *Ésotérisme et Christianisme autour de René Guénon*, cit., p. 403-413; J. Rousse-Lacordaire, «"Ex Oriente Mors". Les P. Allo, OP, et Roure, SJ, face à l'œuvre de René Guénon», *Politica Hermetica*, n. 16, 2002 («René Guénon, lectures et enjeux»), p. 48-83.

[21] I suoi articoli sono stati riuniti in Ernest-Bernard Allo, *Plaies d'Europe et baumes du Gange*, Éditions du Cerf, Juvisy 1931.

[22] Louis Beirnaert S.J., «Sagesse de René Guénon», *Études*, maggio 1951, p. 171-192, cit. in M.-F. James, *Ésotérisme et Christianisme autour de René Guénon*, cit., p. 403-s.

logiche più profonde, con gli articoli di Lucien Méroz nei *Nova et vetera* riuniti in un'unica opera[23]; questa fa un'analisi rigorosa del processo storico di secolarizzazione che ha portato dalla visione cristiana dell'intrusione definitiva di Dio nel mondo al mito del progresso, mettendo fine alle antiche concezioni cicliche. La visione atemporale trattata ne *Il simbolismo della croce* in una simile prospettiva perde di legittimità. Jean Daniélou sviluppa nel suo *Essai sur le mystère de l'histoire*[24] considerazioni dello stesso tipo. Una volta divenuto cardinale, egli le riassume come «reticenze cristiane» in un colloquio con la redazione di *Planète Plus*, del 1970[25], manifestando un marcato interesse per la nozione di «tradizione esoterica», come aveva dimostrato il suo articolo per *Eranos Jahrbuch*. Il «Concilio pastorale» Vaticano II (1962-1965) non ha avuto influenza su tali prese di posizione, solo l'argomentazione cambia, operando una traslazione orizzontale. L'*abbé* Gircourt, che raggiunge l'apice della diffidenza dei suoi confratelli di Sainte-Geneviève, a Versailles, per avere presentato Guénon ai suoi allievi e per averli fatti meditare sul *Vēdānta*[26], fa notare che il sospetto d'«integrismo tradizionale» era stato bruscamente sostituito con il «modernismo». Gli ambienti in cui si organizza la resistenza contro il Concilio rimangono altrettanto ostili; il fondatore della Société Augustin-Barruel, Étienne Couvert, punzecchia Guénon nel libro *De la gnose à l'œcuménisme*, associandolo a *Madame* Blavatsky. Egli conclude la sua presentazione del *Vēdānta* in questo modo: «Ritrascriviamo tutto questo in greco: Brahma è il pleroma, il Sé è il neuma, [...] la salita verso gli stati superiori è il passaggio attraverso gli eoni degli gnostici. In Guénon si ritrova tutto il panteismo e tutto l'emanazionismo tipici della gnosi»[27].

Il mondo accademico francese, per sua natura più proteiforme delle Chiese, e oltretutto segnato da decenni da un rapido crollo delle ideologie che un tempo reggevano le sue posizioni specialmente in materia dello spirito, accoglie il suo pensiero in modo diverso a seconda degli scopi: suscita reazioni degli esperti di sanscrito o di sinologi, opta per la scelta di temi «guénoniani», come gli studi akbariani fra gli islamisti, o esegue lavori storici sullo stesso Guénon e la sua opera. Abbiamo visto come il sanscritista Sylvain Lévi avesse reagito di fronte alla sua proposta di tesi, ma dopo i grandi libri dottrinali sugli induisti non risponderanno più ai suoi attacchi contro la «scienza ufficiale»; bisognerà attendere la sollecitazione di *Planète Plus*, nel 1970, perché Jean Filliozat, professore al Collège de France, esprima pubblicamente il suo punto di vista. Egli riconosce che Guénon deve avere avuto un contatto diretto con i testi, ma precisa che non può «giudicare il grado raggiunto nella sua conoscenza del sanscrito, perché non ha pubblicato sue traduzioni da questa lingua».

[23] Cfr. Lucien Méroz, *René Guénon ou la sagesse initiatique*, Plon, Parigi 1962.

[24] Cfr. J. Daniélou, *Essai sur le mystère de l'histoire*, Seuil, Parigi 1953, cap. «Grandeur et faiblesse de René Guénon» (trad. it. *Saggio sul mistero della storia*, Morcelliana, Brescia 1963).

[25] Cfr. «Réticenses chrétiennes. Entretien avec le Cardinal Daniélou», *Planète Plus*, «René Guénon: L'homme et son message», cit., p. 127-133.

[26] Conversazione privata in presenza di Jean Palou, cit.

[27] Étienne Couvert, *De la gnose à l'œcuménisme*, Éditions du Chiré, Chiré-en-Montreuil 1983, p. 45-47.

Il giudizio sulle interpretazioni è più severo: «La maggior parte dei dottrinari, che pensa di detenere la verità suprema estrapolandola da una tradizione o trovandola da soli, si rivolge a un pubblico in genere poco informato sulle esigenze della documentazione scientifica». Lo accusa di vedere soltanto una parte dell'indologia, ma con ciò riconosce che per quella parte avesse visto bene. I libri di René Guénon sono praticamente assenti dallo schedario bibliografico del Musée Guimet, se si esclude l'*Introduzione allo studio delle dottrine indù* e *Il Re del Mondo*. Invece *L'uomo e il suo divenire secondo il Vêdânta* figura solo nella traduzione inglese di Nicholson, e lo stesso dicasi per i suoi articoli, presenti nelle sole versioni inglesi, frutto delle fatiche di Coomaraswamy. Sono sconosciuti gli *Études Traditionnelles*, anche quando si tratta di articoli di Coomaraswamy pubblicati in francese, mentre più di centoventi schede riguardano il bostoniano, i cui lavori erano fra i più consultati alla biblioteca del Museo nel periodo 1941-1944 (i registri presentano lacune negli anni immediatamente successivi o anteriori a questo periodo).

L'insegnamento universitario dell'islam è dominato dalla personalità originale di Louis Massignon, un contemporaneo[28] che Guénon ignora perché troppo prossimo e, al tempo stesso, suo antagonista. Entrambi incentrano i loro lavori su una questione delle più controverse dell'islam, quella dell'«unione» o della «fusione» con il divino. Il primo interpreta la stazione ultima del mistico come assimilazione alla «Verità» del sufi al-Allaji, e la sua morte come una «passione»; il secondo attribuisce alla fusione (*wahdat al-wujud*) di Muhyı-l-Dın Ibn al-'Arabı il senso «metafisico» fondativo della distinzione tra esoterismo e mistica religiosa; l'*extrema ratio* per l'uno si trova nel cristianesimo, per l'altro nell'islam[29]. Il cairota estende a un suo allievo votato a una grande opera, Henry Corbin, il rimprovero di misconoscere «come tutti gli orientalisti» il senso profondo del sufismo (*taçawwuf*), in occasione di una recensione a *Surawardi d'Alep, le fondateur de la doctrine illuminative*[30]. Non perde mai occasione di punzecchiare il maestro della Sorbona, di cui Corbin imita «malamente lo stile complicato e piuttosto oscuro». Massignon, che aveva cercato invano di incontrarlo al Cairo, non scende in polemica: gli islamologi reagiscono diversamente dagli indologi. La scelta di campo di Ibn al-'Arabi, vissuta dall'interno, non pone lo stesso problema dell'affermazione dell'eccellenza di Shankara, in quanto non ha lasciato nessuna esegesi di testi né di scritti specifici inerenti al campo islamico[31].

Come oggetto di studio, come soggetto di tesi o come integrazione delle sue problematiche in un insegnamento, il problema è diverso. Nel 1969 era stata proposta una discussione di tesi alla École Pratique des Hautes Études, sezione di Scienze

[28] Cfr. X. Accart, *L'Ermite de Duqqi. René Guénon en marge des milieux francophones égyptiens*, cit., cap. «Feu et Diamant», p. 287-325.

[29] Massignon faceva riferimento all'opera importante di Miguel Asín Palacios, *El islam cristianizado* (1931) sull'influenza del cristianesimo in Muhyī-l-Dīn Ibn al-'Arabī. L'anticolonialismo di Guénon era anche in opposizione alle preoccupazioni di Massignon sulla politica araba della Francia.

[30] Cfr. Henri Corbin, *Suhrawardî d'Alep (†1191), fondateur de la doctrine illuminative (ishrâqî)*, Maisonneuve, Parigi 1939; cfr. anche la sua recensione in *Études Traditionnelles*, 1947, p. 92. Corbin viene trattato come un «profano» (cfr. *supra*, lettera ad Ananda Kentish Coomaraswamy).

[31] Charles-André Gilis riconosceva di avere letto molto poco di Muhyī-l-Dīn Ibn al-'Arabī, ma ciò non toglie nulla alla sua comprensione profonda.

Religiose, su «L'argumentation historique dans l'œuvre de René Guénon»[32]. Eddy Batache aveva presentato nel 1977 un lavoro su «affinità e divergenze» di pensiero fra Breton e Guénon precedendo la prima grande tesi, che sarà portata a termine da Marie-France James. L'autrice aveva sostenuto la tesi di dottorato all'Università di Parigi-Nanterre dal titolo «René Guénon et les milieux catholiques de son temps», che fu pubblicata con il già citato titolo *Ésotérisme et christianisme autour de René Guénon*; la parte notevole d'inchiesta storica, condotta dall'autrice, si accompagna a interpretazioni familiari al pensiero cattolico ma non è riconosciuta dalla comunità scientifica, sempre mossa dalla «tentazione permanente della gnosi»[33]. Infatti la tesi non aprirà le porte dell'Università del Canada, suo paese di origine, ai temi dell'esoterismo o della tradizione. L'autrice insegnerà, in realtà, a Montréal[34], su argomenti che prefigureranno le «lotte antisette». L'École Pratique des Hautes Études, in compenso, accoglie alla Sorbona, a fianco della cattedra dedicata alla storia dell'esoterismo, una serie di conferenze, «Les courants ésotériques au XIX^{e} siècle» dal 1974 al 2001; lo studio dell'opera di Guénon e dei suoi carteggi vi occupa un posto di rilievo. Le tesi in seguito si moltiplicheranno, ma senza una misura corrispondente all'eco pubblica del suo pensiero e senza arrivare, nei Paesi francofoni o in Italia, al riconoscimento della legittimità scientifica o alla creazione di una cattedra d'insegnamento. Fra gli altri, Jeannine Fink-Bernard nel 1987, Francis Diet nel 1998 all'Università Paris IV-Sorbona[35], Patrick Geay nel 1995 all'Università della Borgogna[36]; fra gli ultimi, Xavier Accart, con un lavoro considerevole: *René Guénon et les milieux littéraires et intellectuels de son temps: histoire d'une réception*, sostenuto all'École Pratique des Hautes Études nel marzo 2005. Rimane forse come unica eccezione Nancy, dove il filosofo studioso di sanscrito Georges Vallin (1921-1983) avvia la costruzione di una rete guénoniana[37]; sostenitore del *Vedānta* di Shankara, di François Chénique (1927-?) e di Jean Borella (1930-?)[38], Vallin aveva sostenuto una tesi sul significato del simbolo, sotto la direzione di Paul Ricœur. Nel

[32] Cfr. J.-P. Laurant, «L'argumentation historique dans l'œuvre de René Guénon», relatore François Secret, estratto in *Revue de l'histoire des religions*, a cura dell'École Pratique des Hautes Études - Sciences Religieuses, 1969, p. 41-70.

[33] La contraddizione fra queste conclusioni e una simpatia profonda, visibile, accordata al personaggio, fece parlare di «amore deluso» a un membro della giuria.

[34] Marie-France James ha raccolto un'importante documentazione che ha poi trasmesso al Centre d'Études sur les Nouvelles Religions di Montréal.

[35] Cfr. Francis Diet, «Le traditionalisme absolu de René Guénon», tesi discussa all'Università Paris IV-Sorbonne, 1998.

[36] Cfr. P. Geay, *op. cit.* Éric Vinson sostenne nel 1998 un DEA [Diplôme d'Études Approfondies] all'Istituto di Studi politici di Parigi, «René Guénon et l'Islam: entre Orient et Occident, un passeur des deux rives» (relatore Gilles Kepel).

[37] Cfr. Georges Vallin, *La perspective métaphysique*, Dervy, Parigi 1977, prefazione di Paul Mus; *Lumière du non-dualisme*, Presses universitaires de Nancy, 1982. Préau scoprì i lavori di Gilbert Durand nel 1975 (lettera a Pulby).

[38] Cfr. Jean Borella, *Le Mystère du signe. Histoire et théorie du symbole*, Maisonneuve, Parigi 1989; Idem, *Ésotérisme guénonien et mystère chrétien*, Dervy, Parigi 1997 (trad. it. *Esoterismo guénoniano e mistero cristiano*, ed. it. riveduta e corretta dall'autore, a cura di PierLuigi Zoccatelli, Arkeios, Roma 2002).

settembre 1975, Préau si felicita con Pulby per l'esistenza di «tre professori dell'insegnamento superiore che sono guénoniani, studiosi del Vēdānta [uno a Nancy, si tratta di Georges Vallin], uno a Nanterre e uno alla Sorbona». La diversità delle vie intraprese vede tuttavia soccombere il tentativo di Nancy. Negli studi universitari su Muhyī-l-Dīn Ibn al-'Arabī, in compenso, nati e cresciuti nel grembo guénoniano, si trovano studiosi impegnati nell'islam come Michel Chodkiewicz, direttore degli studi alla École des Hautes Études en Sciences Sociales, Claude Addas, Denis Gril (Università della Provenza)[39].

Un posto di rilievo spetta al Convegno «René Guénon et l'actualité de la pensée traditionnelle» tenutosi a Cerisy-la-Salle nel luglio 1973; esso aveva ragguppato accademici come Maurice de Gandillac (1906-2006) e Antoine Faivre, oltre a uomini impegnati lungo la via iniziatica che a tale titolo hanno parlato, fra gli altri Jean Baylot e Jean-Pierre Berthelon per la massoneria, per il sufismo Nadjmoud Bammate, già incaricato del progetto Oriente-Occidente all'Unesco e docente universitario[40]. L'ambizione espressa era stata di analizzare in quale misura il pensiero tradizionale potesse portare rimedio a una società occidentale in pericolo; i metodi tradizionali potevano ispirare certe riforme pedagogiche? Con il pretesto della pedagogia, una moda sorta con i movimenti del 1968, gli approcci antagonisti della critica e dell'impegno si riavvicineranno; i discorsi tenuti tendevano tuttavia a riconfermare identità e differenze[41]. Un altro convegno che riuniva universitari e guénoniani si è tenuto all'Institut du Monde Arabe nel 2001, nello stesso spirito del precedente e con gli stessi risultati: una incompatibilità di punti di vista si è evidenziata nella discussione tra Antoine Faivre e Yahya Pallavicini[42].

Per il mondo nordamericano, la congiuntura del successo delle tesi di Mircea Eliade, professore all'Università di Chicago dal 1957, sulla questione delle origini e del comparatismo, e l'installazione di Schuon a Bloomington nel 1980, hanno contribuito ad allargare la via aperta dalla *Perennial Philosophy* (1941) di Aldous Huxley e Coomaraswamy. Il neotradizionalismo trova fortuna con il nome di «Perennialismo», derivato della *philosopia perennis* del Rinascimento dato spesso come suo equivalente; il concetto non poggia tuttavia sullo stesso approccio rispetto alla trasmissione, è in realtà meno marcata la concezione cattolica della tradizione apostolica in Europa, erede diretta della nozione romana di *auctoritas* (il titolo del libro *Autorità spirituale e Potere temporale* è espressamente generato da questa distinzione, familiare alla cultura classica)[43]. Houston Smith, un pastore metodista passato in seguito alla

[39] Michel Chodkiewicz diresse la rivista *La Recherche* e fu direttore letterario alle Éditions du Seuil; Denis Gril fu suo discepolo.

[40] Era stato organizzato da René Alleau e Marina Scriabine; vi parteciparono Clara Malraux, Philippe Lavastine, Serge Hutin, Bernard Guillemain, Jean Saunier e altri.

[41] Cfr. *Actes du Colloque International* «René Guénon et l'actualité de la pensée traditionnelle», cit.

[42] Cfr. *Politica Hermetica*, n. 16, 2002 («René Guénon, lectures et enjeux»); Yahya Pallavicini si era presentato come *imam* e membro della *tarīqa* Ahmadyya, ed è il figlio del responsabile della *tarīqa*.

[43] L'elaborazione al Concilio di Trento della definizione di tradizione ha avuto un ruolo decisivo. Il libro di Aldous Huxley (1894-1963) è stato pubblicato in francese nel 1948 per i tipi di Plon. L'autore cita Guénon una volta nel testo e in bibliografia. Cfr. M. Sedgwick, *Against the Modern World. Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century*, cit., p. 21-53.

Maryamiyya di Schuon, è fra i principali interpreti del Perennialismo. Egli insegna alle Università di Syracuse e poi di Berkeley, in California; la sua opera principale, *Forgotten Truth: The Primordial Tradition*[44] diventa un testo di base. La staffetta con Schuon ha quindi un ruolo decisivo nella costituzione della Foundation for Traditional Studies formatasi attorno a Seyyed Hossein Nasr, che dal 1958 al 1979 ha insegnato filosofia all'Università di Teheran prima di diventare professore di studi islamici alla George Washington University[45]. Alcuni accademici si aggiungono al gruppo: James Cutsinger, Patrick Laude, Harry Oldmeadow (professore in Australia); l'apertura più ampia del mondo nordamericano dipende soprattutto dal fatto che i confini tra l'impegno religioso e spirituale e gli ambiti del pensiero scientifico sono meno delineati che in Europa[46]. In Argentina, Francisco García Bazán ha potuto unirsi ad alcuni orientalisti dell'Universidad del Salvador per lavorare attorno ad alcune opere su Guénon[47]: con Alicia Blaser, Olivia Cattedra e Carlos Velloso partecipa alla rivista *Epimeleia*[48] pubblicata dalla Libera Università John Kennedy di Buenos Aires, diretta dallo stesso García Bazán. Si registrano altre influenze più isolate all'Università di San Paolo, dove lo storico delle religioni Ricardo Mário Gonçalves ha posto la sua cattedra sotto l'autorità di Guénon. In Italia Pietro Di Vona, già docente presso le università di Palermo e la Federico II di Napoli, Alessandro Grossato ed Enrico Montanari, storico delle religioni alla Sapienza di Roma, integrano l'approccio tradizionale di Guénon nell'insegnamento e nelle pubblicazioni.

Il risveglio dello spirito tradizionale

Il bilancio è brillante ben più sul piano individuale che su quello delle istituzioni, e del resto ne è relativamente indipendente; molti percorsi si sono delineati grazie a influenze trasversali, o addirittura per reazione a determinati aspetti dell'opera del maestro. Tali scelte hanno significati diversi anche a seconda della situazione delle Chiese nello Stato, delle università o della religione in società divergenti, come possiamo riscontrare da una costa all'altra dell'Atlantico e nel Mediterraneo.

In ambito cattolico il fossato tra istituzione e scelte individuali sembra sia il più profondo. Guénon «ha fatto» dei cattolici? A tale domanda Yves Millet aveva risposto affermativamente, nel 1973, sui *Cahiers de l'Homme Esprit*, notando di sfuggita che era scarsamente realista sollecitare l'avallo delle gerarchie ecclesiastiche per

[44] Houston Smith, *Forgotten Truth: The Primordial Tradition*, Harper & Row, New York 1976.

[45] La fondazione pubblica una rivista biennale, *Sophia*, legata a Corbin. Nasr, ammiratore di Massignon, e il suo gruppo «schuoniano» hanno lavorato per minimizzare il contenzioso fra Guénon e Schuon.

[46] Mark Sedgwick, *Against the Modern World. Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century*, cit., ha basato il suo lavoro sulla distinzione tra Perennialismo e Tradizionalismo nel senso guénoniano; tale argomento è trattato nel primo capitolo del suo studio.

[47] Cfr. Francisco García Bazán, *René Guénon o la tradicion viviente*, Hastinapura, Buenos Aires 1985; cfr. pure idem, *René Guénon y el ocaso de la metafisica*, Obelisco, Barcellona 1990.

[48] *Epimeleia. Revista de studios sobre la tradicion*, 1992.

legittimare l'esoterismo. Le prime comunità ebraiche cristianizzate avevano dato l'esempio della coesistenza fra il loro giudaismo exoterico e l'adesione alla via esoterica di Cristo nel periodo fra il 70 e il 135[49].

Un'aristocratica polacca, la contessa Stefan Humnicka, nata principessa Lubomirska, offre un bell'esempio di percorso «atipico». Scrittrice militante, antimodernista e lettrice di Guénon, impegna la sua penna contro Maritain, da lei ricevuto in Polonia nel 1936, e contro il cubismo. Dopo la fuga dal suo Paese, a guerra finita, ripara in Brasile, dove si terrà sempre in contatto con Guénon e con i suoi amici, corrispondendo abitualmente con Pulby, Allar e Bassac[50]. Alla morte del maestro, al Cairo, fa il punto con Pulby: «Lo *shaykh* e io ci scrivevamo da diciotto anni, sono stata formata alla scuola di pensiero delle sue opere e attraverso le sue spiegazioni per lettera. Tutto quello che mi è stato insegnato fin dall'infanzia non mi bastava mai perché mancavano i princìpi [...] Un giorno provai a leggere *La crisi del mondo moderno* e fu una rivelazione immediata. Ho continuato a studiare, una dopo l'altra, le opere dello *shaykh* e grazie a esse sono arrivata alla pienezza del cattolicesimo [...] gli scritti exoterici mi esasperavano – soprattutto sempre questa apoteosi dei teologi [*sic*] della sofferenza, e questo sentimentalismo. Il contatto per lettera ha fatto sì che lo *shaykh* diventasse il mio appoggio, una luce verso cui guardare, e mi dicevo: finché egli sarà sulla terra, vi sarà luce nel mondo [...], lui solo ha svelato verità prima sconosciute»[51]. Il passaggio chiave dell'opera si trova nella divulgazione dell'identità di Melchisedec e nell'omaggio dei re Magi a Cristo. Ignorando la sopravvivenza di gruppi esoterici cristiani, Humnicka si lamenta del fatto che Allar e i suoi amici si siano fatti musulmani, e spera che Pulby trovi una soluzione: «Se lo *shaykh* era passato all'Islam, le sue ragioni saranno state valide, perfette, egli era al di sopra delle forme, ma non tutti sono né possono aspirare a essere René Guénon»[52]. Opere valide sono state composte da cattolici guénoniani o, perlomeno, da chi ha ricevuto da lui un'influenza decisiva in un momento particolare della vita, opere che non hanno trovato grazia agli occhi dell'ambiente guénoniano, né in ambienti istituzionali, sia ecclesiastici e sia accademici. Su tutti Jean Borella che, nella già citata postfazione allo scritto di don Gircourt, mostra la fragilità delle teorie di Guénon in materia di sacramenti cristiani e la sua misconoscenza dei mistici. Tuttavia, egli entra nel percorso di Stéphane (Gircourt) per operare una nuova prospettiva nella metafisica guénoniana delle categorie teologiche finalizzata alla divinizzazione dell'uomo[53]. In parallelo, Borella prosegue la via aperta da Schuon, trovando in lui altri limiti, ma analizzerà con estremo rigore la nozione chiave di simbolo e la sua evoluzione nell'area occidentale in *Esoterismo cristiano e mistero gué-*

[49] Millet mantenne il silenzio circa la sopravvivenza di un esoterismo cristiano, deplorando di fatto le divulgazioni di René Guénon.

[50] Stefan Humnicka Lubomirska inviò quarantacinque lettere a Pierre Pulby, dal 1931 al 1981: il suo carteggio con Guénon iniziò nel 1932.

[51] Lettera a Pulby del 27 febbraio 1951.

[52] Lettera a Pulby del 7 giugno 1951. Fra il 1970 e il 1981 mostra afflizione per la crescente desacralizzazione della Chiesa cattolica. Benché san Giovanni Bosco (1815-1888) avesse predetto un ritorno all'ordine, percepiva Giovanni Paolo II (1978-2005) come un «moderno».

[53] Gircourt si concentra in particolare su un'esegesi esoterica della Trinità e del Corpo di Cristo.

noniano, dove fa il punto su come possa esservi una esegesi esoterica del simbolo articolata con le antiche nozioni di «misteri», sacramenti, iniziazione[54]. Un monaco cistercense, che si firma «un Moine d'Occident»[55] o «Élie Lemoine», collaboratore degli *Études Traditionnelles* fra il 1985 e il 1987 – i suoi superiori non potevano esserne all'oscuro – tenta una comparazione con la *Doctrine de la non-dualité et christianisme* per poi raccogliere gli articoli pubblicati dalla rivista con alcuni studi di confronto fra le tesi guénoniane e i loro detrattori nel volume *Theologia sine metaphysica nihil*[56]. Con Christophe Andruzac i rapporti fra «la contemplazione metafisica e l'esperienza mistica»[57] sono stati passati al vaglio di un rigoroso vocabolario di filosofia tomista, e l'autore conclude che vi sia compatibilità, come mostra l'esempio di san Bernardo che frequentò entrambe le vie.

Più difficile da circoscrivere è la sua eredità nelle società storico culturali di provincia, nell'approccio comune di Guénon e di Charbonneau-Lassay; l'esempio di Germaine Maillet (1904-1991) della regione dello Champagne è significativo della sopravvivenza dello stato d'animo dei «dotti canonici delle cattedrali». Collabo-ratrice di *Regnabit* e di *Le Rayonnement intellectuel*[58], Maillet ha lavorato sulle vetrate della cattedrale di Châlons-sur-Marne alla maniera in cui il gesuita Cahier (1807-1842) aveva lavorato su quelle della cattedrale di Bourges nel 1847, pubblicando una monografia in cui sottintende il concetto di unità in senso simbolico di cui la Chiesa conserva il deposito. La studiosa si interessa a numerosi luoghi di culto e a tradizioni orali della Champagne (*Les Cahiers champenois*), e specialmente alla basilica di Notre-Dame de l'Épine, nei pressi di Châlons, il cui ricco sfondo simbolico, in particolare l'affresco della Vergine «albero del mondo», ispirerà anche Luc Benoist[59]. I suoi archivi e i libri conservati alla Biblioteca municipale di Châlons mostrano, a fianco dei titoli delle opere di Guénon, un interesse continuo per le correnti esoteriche del suo tempo; i lavori alchimistici di Fulcanelli si affiancano a quelli di Eliade, Jung, René Nelli (storico dei catari), Marie-Madeleine Davy (1903-1998)[60] e altri, accompagnati da autori tradizionalisti cristiani.

[54] Cfr. Jean Borella, *Esoterismo guénoniano e mistero cristiano*, cit., p. 220-228. Borella ha seguito per lungo tempo l'insegnamento di Schuon.

[55] Parafrasi di un titolo di Charles de Montalembert (1810-1870), *Les Moines d'Occident*, 1860-1867.

[56] Cfr. Élie Lemoine, *Doctrine de la non-dualité et christianisme*, Dervy, Parigi 1982; Idem, *Theologia sine metaphysica nihil*, Éditions Traditionnelles, Parigi 1991.

[57] È il sottotitolo dell'opera di Christophe Andruzac, *René Guénon. Contemplation méthaphysique et de l'experience mystique*, Dervy, Parigi 1980, apparsa con l'*imprimatur*.

[58] Cfr. Germaine Maillet, «Le Sacré Cœur et les poètes», *Regnabit*, anno 5, n. 7, dicembre 1925; vi si trovano alcuni accostamenti con alcuni testi di Tagore. Cfr. anche Eadem, «Symbolisme chrétien et charité», *Le Rayonnement intellectuel*, anno 8, n. 7-8, luglio-agosto 1932.

[59] Cfr. L. Benoist, *Notre-Dame de l'Épine*, Henri Laurens, Parigi 1933. Le litanie della Vergine raffigurate nella decorazione che circonda Maria e che ricorda un albero sephirotico non sono menzionate secondo l'ordine liturgico usuale. Un pozzo da cui si ricava dell'acqua miracolosa ricorda che la chiesa era stata costruita su una fonte sacra.

[60] Marie-Madeleine Davy ha dato alle stampe lavori sui mistici, sui primi Padri della Chiesa, su Guillaume de Saint-Thierry (*c.* 1085-1148) e san Bernardo; *La Connaissance de soi*, Presses Universitaires de France, Vendôme 1976, è la sua opera più nota.

La lettura critica di François Chénique compie un percorso inverso e lo porta sulle vie del buddhismo. Le «cattive ragioni» che avevano indotto Guénon a rifiutare Maritain e il tomismo hanno guidato anche la sua riflessione, come si può leggere nell'«À propos des *États multiples de l'être* et des *Degrés du savoir*. Quæstiones disputatæ»[61]. Chénique tratta sempre intorno ai testi, ciò che gli permette di superare alcune barriere e di parlare di «yoga spirituale» a proposito di san Francesco d'Assisi (*c*. 1182-1226), in pubblicazioni provocatorie come *Sagesse chrétienne et mystique orientale*[62]. La sua lunga frequentazione dei centri buddhisti presenti in Francia, in particolare il Karma Ling della scuola di Kalu Rimpoce (1904-1989), fondato nel 1980, dove l'influenza guénoniana era in origine molto forte, si aggiunge alla conoscenza del sanscrito e del tibetano, permettendogli di tradurre un testo fondamentale del buddhismo tibetano, il *Message du futur Bouddha*[63], dove mette a confronto il lessico di Guénon, per esempio «uomo universale» o «uomo trascendente», con i dati lessicografici d'origine e con le varianti delle diverse scuole. Egli mette in luce il carattere misto dell'uso guénoniano, al quale interessa ritenere soltanto il lato positivo[64]. A Chénique si può associare il nome di Jean-Pierre Schnetzler: entrambi con una formazione scientifica[65], si sono rivolti al buddhismo, il primo provenendo dal cattolicesimo e il secondo da un ambiente laico. La scoperta di Guénon nel 1956 porta Schnetzler a simpatizzare per il buddhismo e le sue pratiche; egli prende parte alla fondazione del centro Karma Ling nell'antica certosa di Saint-Hugon in Savoia con una prospettiva escatologica di trasferimento in Occidente dei centri spirituali buddhisti. Come per Marco Pallis, la «giusta comprensione del Dharma» lo induce a riflettere sugli errori dell'argomentazione. Schnetzler assocerà un percorso massonico al suo impegno nel buddhismo[66]. Tourniac, da parte sua, punta a un avvicinamento fra Chiesa e massoneria nella via aperta da Lepage e Riquet, sul piano del dialogo fra istituzioni; egli ha ricoperto importanti cariche alla Gran Loggia Nazionale Francese (è stato in particolare Grande Archivista) e ha tentato di attirare il cardinale Eugène Tisserant (1884-1972) – esperto di lingua siriaca e di chiese etiopiche – sulle vie del pensiero guénoniano e di elaborare una esegesi dei simboli massonici del Rito Scozzese Rettificato, il più «religioso», associando la *qabbalah* alle tradizioni delle Chiese

[61] Cfr. F. Chénique, «À propos des "États multiples de l'être" et des degrés du savoir. Quaestiones disputatae», *Cahiers de l'Herne*, «René Guénon», cit., p. 242-270. Sono messi a confronto Guénon e Maritain.

[62] Cfr. idem, *Sagesse chrétienne et mystique orientale*, Dervy, Parigi 1996.

[63] Cfr. idem, *Message du futur Bouddha. La lignée spirituelle des trois joyaux*, Dervy, Parigi 2001; con un commento di Asanga, intitolato *Ratnagotravibhaga Mahayanottaratantra-Sastra*.

[64] Dice l'Ambrosiaste (IV secolo): «Qualsiasi verità, da chiunque sia detta, viene dallo Spirito Santo»; la frase, ripresa da Coomaraswamy, è citata in F. Chénique, «René Guénon et le bouddhisme», *Politica Hermetica*, n. 16, 2002 («René Guénon, lectures et enjeux»), p. 86-107.

[65] Chénique è medico psichiatra, Schnetzler un matematico che dal 1971 ha iniziato a pubblicare su argomenti di informatica.

[66] Cfr. Jean-Pierre Schnetzler, *La Franc-maçonnerie comme voie spirituelle, de l'artisan au grand architecte*, Dervy, Parigi 1999; Idem, *La méditation bouddhique*, Dervy, Parigi 1979.

cristiane, specialmente orientali[67]. Tourniac, malgrado il coraggio e l'entusiasmo, non riuscirà comunque a imporre la legittimità delle sue analisi all'interno dell'istituzione massonica né in ambienti di tipo intellettuale. Da accademico, Bruno Pinchard ha elaborato le *Méditations mythologiques* utilizzando gli strumenti messi a punto da Guénon, specialmente nell'approccio su Dante. La sua direzione scavalca le obiezioni sulla formulazione scritta in lingua occidentale della tradizione, per alcuni insignificante e per altri un vero tradimento, trasferendo al libro stesso la funzione simbolica creatrice del rivolgimento interiore. La sua via privilegia i concetti di polo e di ritorno al centro[68] attraverso gli «stati molteplici» e non fa riferimento alle modalità di trasmissione. Jean Canteins, da parte sua, è impegnato a mettere gli strumenti della semantica al servizio delle categorie di Guénon e di Coomaraswamy, in *Le Potier démiurge* e *Les Baratteurs divins*[69], poiché la comparazione divina dei miti creatori greci e indù conferma l'unità della scienza sacra. Ne *L'Ange du retournement*[70] egli utilizza lo stesso metodo nell'analisi degli stati intermedi, in cui il visibile è a contatto con l'invisibile.

L'America Latina è stata visitata dal pensiero di Guénon e ha aggiunto un nuovo sguardo alla tradizione per poi conquistare la Spagna, al seguito di Galvão in Brasile e dell'argentino Martinez Espinoza[71]. Testa di ponte del movimento è Federico Gonzáles, che pubblica nel 1985 *Introduccion à la Ciencia Sagrada: Programa Agartha*, dal nome significativo, e che inaugura un ciclo d'insegnamento tradizionale destinato all'Argentina, al Brasile, alla Colombia, all'Ecuador, al Messico e al Costa Rica. L'impresa non può non ricordare quella dello Hiéron di cui già si è parlato in precedenza; Gonzáles dal 1991 pubblica in Guatemala la rivista *Symbolos*[72]; questa diffonde in lingua spagnola i testi di René Guénon e opere concepite secondo lo spirito tradizionale, principalmente in francese e inglese. La rivista costituisce anche uno snodo importante per gli scritti degli amici di García Bazán, che abbiamo già incontrato. La massoneria e l'ermetismo occupano un posto di rilievo nella visione della tradizione universale di González, come si riscontra nel bilancio contenuto in *Esoterismo siglo XXI*[73]. In Spagna, attorno

[67] Cfr. Jean Tourniac, *Vie et perspective de la franc-maçonnerie traditionnelle*, Géldage, Parigi s.d.; Idem, *Les Tracés de lumière*, Dervy, Parigi 1976.

[68] Egli utilizza una nozione contestata di «Agartha» estrapolandola dal suo contesto semantico e culturale. Cfr. B. Pinchard, *op. cit.*

[69] Cfr. Jean Canteins, *Le Potier démiurge*, Maisonneuve et Larose, Parigi 1986; Idem, *Les Baratteurs divins*, Maisonneuve et Larose, Parigi 1987.

[70] Cfr. Idem, *L'Ange du retournement*, Arma Artis, Châteauneuf de Mazenc 1998.

[71] Scrittore cattolico di Cordoba che ebbe uno scambio epistolare con René Guénon negli anni 1930; cfr. *Dossier H*, «René Guénon», cit., p. 286-289. Lo svizzero Jacques-Albert Cuttat era stato di stanza a Buenos Aires, poi ambasciatore a Bogotà; aveva contribuito attivamente alla costituzione delle reti guénoniane.

[72] *Symbolos*, rivista annuale stampata in Spagna, diffusa in Argentina e Messico. Federico Gonzáles visse a Barcellona fino al 1979, per poi installarsi in Guatemala. Mireia Valis ne ricorda il suo percorso in *Symbolos*, n. 29-30.

[73] Cfr. Federico González, *Esoterismo siglo XXI. En torno a René Guénon*, Muñoz Moya, Siviglia 2000.

alla rivista *Axis Mundi*[74] si raduna un altro gruppo costituito da Agustín López e José Antonio Antón[75] che raccoglie anche testi vari privilegiando la «scuola» di Schuon, mentre il mensile *Letra y Espirítu*[76] segue la via di Jean Reyor. Le edizioni Obelisco e Paidos a Barcellona sono aperte alla visione guénoniana dell'esoterismo tradizionale. Per l'Italia, a margine delle grandi correnti già incontrate, alcuni universitari hanno utilizzato le categorie guénoniane in un approccio comparatista delle tradizioni orientali, con Alessandro Grossato, o filosofiche con Piero Di Vona[77], che ha analizzato in particolare in *René Guénon e la metafisica* la pertinenza di termini come «metafisica» e simili per esprimere le verità tradizionali[78]. Lo storico e sociologo Massimo Introvigne, specialista di correnti religiose minoritarie o marginali, ha dedicato un posto di rilievo al *blésois* nel panorama della nebulosa studiata che reca il titolo *Il cappello del mago*[79] e nella già citata enciclopedia *Le religioni in Italia* (alla voce «sufismo»), diretta assieme a PierLuigi Zoccatelli. Egli include i gruppi esoterici nel contesto di quell'ambito interpretativo che lo stesso Zoccatelli ha proposto con il termine di «paradigma esoterico»[80].

Se la grande sintesi storiografica comparsa in Italia nel 2006, nella prestigiosa collana *Storia d'Italia*, non menziona il nome di Guénon più di due volte, nel capitolo d'apertura firmato da Gian Mario Cazzaniga[81], la *Bibliografia della Massoneria in Italia* di Enrico Simoni[82] fa stato di una presenza significativa in riviste come *Hiram* o *Rivista massonica*, particolarmente nei decenni 1970-1980, durante i quali sono state svolte recensioni delle traduzioni italiane dei suoi libri, soffermandosi in specie sugli *Studi sulla Massoneria*[83] e sulle *Considerazioni sulla via iniziatica*, comparse la prima volta in Italia nell'immediato dopoguerra[84] e in seguito ristampate da altri editori. Di più, gli articoli di queste riviste dedicati all'esoterismo facevano spesso riferimento alla problematica guénoniana; così Victor Algrant in

[74] *Axis Mundi*, rivista trimestrale sulle tradizioni spirituali d'Oriente e d'Occidente, Avilà-Paidos, Barcellona.

[75] José Antonio Antón ha pubblicato *Elementos de metafisica tradicional*, Rama Dorada, Madrid 1982. È professore di Storia della filosofia all'Università di Siviglia.

[76] *Letra y Espirítu*, rivista di studi tradizionali pubblicata a L'Hospitalet, Barcellona. Ne ha assunto la direzione Natalia Maestre.

[77] Esperto di Spinoza e di Marsilio da Padova (1278-1343), che come abbiamo visto è stato docente presso le università di Palermo e di Napoli.

[78] Cfr. Piero Di Vona, *René Guénon e la metafisica*, SeaR, Borzano 1997.

[79] Cfr. M. Introvigne, *Il cappello del mago. I nuovi movimenti magici, dallo spiritismo al satanismo*, Sugarco, Milano 1990.

[80] Cfr. PierLuigi Zoccatelli, «Il paradigma esoterico e un modello di applicazione», *La Critica Sociologica*, n. 135, autunno 2000 (ottobre-dicembre 2000), p. 33-49; e idem, «Il paradigma esoterico e il ritorno dello gnosticismo», *Ho Theológos. Rivista della Facoltà Teologica di Sicilia*, anno 24, n. 1, 2006, p. 109-115.

[81] Cfr. Gian Mario Cazzaniga (a cura di), *Storia d'Italia. Annali 21. La Massoneria*, Einaudi, Torino 2006 («Nascita della massoneria nell'Europa Moderna», p. 5-27 [p. 9 e p. 21]).

[82] Cfr. Enrico Simoni (a cura di), *Bibliografia della Massoneria in Italia*, vol. 2, Bastogi, Foggia 1993.

[83] Cfr. R. Guénon, *Studi sulla massoneria*, trad. it., Basaia, Roma 1983.

[84] Cfr. idem, *Considerazioni sulla via iniziatica*, trad. it., Fratelli Bocca, Milano 1949.

«Considerazioni sull'esoterismo e sulla tradizione esoterica»[85]. Una citazione a parte spetta alla *Rivista di Studi Tradizionali*, da noi già menzionata, nella quale lo «zoccolo duro» guénoniano, al seguito del suo fondatore Roger Maridort, tenta un «ri-orientamento» della massoneria italiana, analogamente ai suoi omonimi parigini degli *Études Traditionnelles*. Fra il 1975 e il 1982, Giorgio Manara, Giovanni Ponte, Pietro Nutrizio, firmeranno articoli sulla *Rivista di Studi Tradizionali* – di cui le riviste massoniche renderanno conto –, per esempio a proposito del libro di Jean Baylot sulle derive laicizzanti e politiche della massoneria francese[86]. Il nome di Guénon può essere ugualmente associato ai dibattiti originati dai testi antimassonici di Evola[87], eco della sua partecipazione ad *Atanor* di Reghini, alla quale aveva collaborato anche Giuliano Kremmerz (Ciro Formisano, 1861-1930). Ancora, nel 1976 la *Rivista Massonica* aveva recensito un libro di Jean Tourniac[88]. Infine, ricordiamo come ai giorni nostri una «Loggia René Guénon», che appartiene all'obbedienza del Grande Oriente d'Italia e opera a Milano, si dedica a un'intensa attività, anche tramite Internet (loggia-rene-guenon.it).

A un livello più profondo, l'influenza di Guénon sul pensiero tradizionale in Italia sembra congiungersi con quella di Eliade e di Evola, se si eccettua la via per un esoterismo cristiano. Paola Pisi, al convegno di Bergamo dedicato a Eliade, del 1996, lamentava che il ruolo del tradizionalismo guénoniano nel pensiero del maestro rumeno sia stato da questi minimizzato, e ha sottolineato la sua importanza almeno nelle opere giovanili, in particolare nella rivista *Vremea* tra il 1935 e il 1939. Pisi cita una lettera di Evola del 15 dicembre 1951, in cui rimprovera a Eliade l'ostinato silenzio[89]: tutto sommato, questi considerava il pensiero tradizionale un «cavallo di Troia» entrato nella cittadella universitaria. Sta di fatto che in Romania la corrente tradizionalista che assegna alle leggende della Dacia primitiva origini iperboree – tema «guénoniano» al quale Eliade fu assai sensibile – è dominante. Più di recente, un romeno immigrato in Canada, Mircea Tamas, ha trattato in *Agartha, the Invisible Center*[90] la tesi della presenza di un centro nella Romania primitiva derivato dalla tradizione polare primordiale.

Nel mondo musulmano colto di area francofona, la scoperta dell'opera dello *shaykh* 'Abd el-Wāhed, specialmente da parte di studenti maghrebini in Francia, ridona il gusto di una tradizione che, vista dall'interno, aveva perduto molte attratti-

[85] Cfr. Victor Algrant, «Considerazioni sull'esoterismo e sulla tradizione esoterica», *Rivista Massonica*, 1974.

[86] Cfr. J. Baylot, *La voie substituée*, Borp, Liegi 1968. Cfr. Pietro Nutrizio, «La scienza massonica e le scienze profane», *Rivista di Studi Tradizionali*, n. 49, luglio-dicembre 1978, p. 138-144; G. Manara «Iniziazione massonica e vie sostituite», *Rivista di Studi Tradizionali*, n. 49, luglio-dicembre 1980, p. 102-120.

[87] Cfr. J. Evola, *Scritti sulla massoneria. Scelta di saggi introdotti e curati da Renato Del Ponte, con un'appendice di scritti di René Guénon*, Settimo Sigillo, Roma 1984.

[88] Cfr. J. Tourniac, *De la chevalerie au secret du Temple*, Editions du Phenix d'or, Hyères 1975.

[89] Cfr. Luciano Arcella, Paola Pisi e Roberto Scagno (a cura di), *Confronto con Mircea Eliade: archetipi mitici e identità storica*, Jaca Book, Milano 1998.

[90] Cfr. Mircea Tamas, *Agartha, the Invisible Center*, The Rose Cross Books, Toronto 2003; Radu Dragan, *Politica Hermetica*, n. 19, 2005 («Melchisédec»), p. 170-173.

ve. È questo il percorso di Zakia Zouanat: di ritorno in Marocco, lavorerà sulla storia delle confraternite cercando di associare un impegno personale allo studio della dottrina e dell'insegnamento. Nel 1998 pubblica *Ibn Mashish maître d'al-Shâdhilî*, lavoro che comporta un interessante approccio antropologico[91] sul «vissuto culturale attorno al santuario», in cui analizza l'evoluzione delle pratiche popolari e dell'agiografia costruita sulla personalità dei maestri.

L'ex presidente dell'Assemblea Nazionale Khmer, Sonn Sann, allo stesso modo darà testimonianza in *France-Asie*[92]: «Solo verso il 1938, grazie a Sua Altezza Reale la principessa Yukanthor, lessi René Guénon, ed egli mi svelò il mio Paese. A questo grande pensatore devo la scoperta di tesori inestimabili nascosti nel passato e nelle tradizioni della Cambogia, e a lui devo anche la convinzione che il nuovo ordine sia da ricercare partendo dall'antica civiltà khmer».

Per l'Africa Nera, un posto particolare spetta alla personalità fuori dal comune di Amadou Hampaté Ba (1901-1991), membro della Tijaniyya e discepolo di Tierno Bokar (1875-1939); la confraternita era mal vista dalle autorità coloniali, e Hampaté Ba poté ricoprire cariche adeguate al suo livello di educazione solo dopo l'intervento, nel 1942, di Théodore Monod (1902-2000), che dal 1938 si trovava a capo dell'Istituto Francese per l'Africa Nera[93]. Egli trascriverà l'insegnamento esoterico orale del suo maestro e pubblicherà, fondandosi esclusivamente sui racconti degli anziani, anche *L'Empire Peul du Macina*[94]; dopo avere letto Guénon, questi era entrato in corrispondenza con Monod a proposito del suo lavoro su un racconto Peul, *Kaïdara*[95]. Scambiate alcune note sulla presenza di monaci celti e poi sui templari in America prima di Colombo, Guénon aveva chiesto a Monod l'indirizzo di Hampaté Ba: voleva fargli alcune domande a proposito di due dipinti presenti nella moschea di Parigi.

A Mosca la rivista di Arthur Medvedev, *La Montagna magica*, unisce dal 1993 un insieme di temi esoterici e tradizionali alle analisi dell'opera di René Guénon[96]. L'approccio critico di Mark Sedgwick, oggi docente presso la University of Aarhus (Danimarca), sulla nozione medesima di tradizione e di qualità «tradizionale» delle confraternite, riveduta e corretta dagli europei, è incentrata, sebbene *a contrario*, sulla problematica guénoniana.

[91] Cfr. Zakia Zouanat, *Ibn Mashish, maître d'al-Shadhili*, Najah el-jadida, Casablanca 1998. L'autrice insegna presso l'Università Mohammed V di Rabat, in Marocco.

[92] Cfr. Sonn Sann, «Ce que je dois à René Guénon», *France-Asie*, gennaio 1953 («René Guénon»).

[93] Théodore Monod era figlio del pastore Wilfried Monod; svolse l'essenziale della sua carriera nel mondo subsahariano. Circa il ricordo di Amadou Hampaté Ba (etnologo, sociologo, incaricato dell'UNESCO nel 1951 e personalità «ufficiale» malese dopo l'indipendenza) del suo maestro Tierno Bokar, cfr. Amadou Hampaté Ba, *Il Saggio di Bandiagara (la vita di Tierno Bokar)*, trad. it., L'Ottava, Milano 1980.

[94] Cfr. A. Hampaté Ba, *L'Empire Peul du Macina*, La Haye, Parigi 1962.

[95] Théodore Monod lo raccontò ad André Coyné, che in quel periodo si trovava all'Università di Dakar. *Kaïdara* fu pubblicato nel 1944, e poi fu ristampato da Julliard nel 1969. La corrispondenza Monod-Guénon consta di cinque lettere, scritte fra il 1947 e il 1948.

[96] Cfr. la recensione di Aminata Alenskaïa, *Politica Hermetica*, n. 17, 2003 («Astrologie et pouvoir»), p. 283-290.

L'influenza di Guénon supera l'ambito delle scienze umane per conquistare quello delle cosiddette scienze esatte. Medici e fisici prendono in considerazione le sue tesi, come avevano fatto i loro predecessori del XIX secolo con le scienze occulte, al tempo in cui erano in gioco le grandi discipline del pensiero moderno. Jean-Pierre Goudonnet, in un laboratorio del Cnrs (Centre National de la Recherche Scientifique) di Digione[97], ha applicato alcuni modelli tratti da *La metafisica del numero. Principi del calcolo infinitesimale*, in particolare la nozione di «superamento del limite», o de *Il Simbolismo della Croce*, alla sua riflessione basata sulla ricerca contemporanea in fisica. La meccanica quantistica gli ha fornito l'occasione per dimostrare i limiti della materialità con l'intervento dell'osservante e dell'osservato[98]; la realtà sarebbe infine creata dall'osservazione, in quanto l'esperienza scientifica non può validare il modello che essa stessa ha costruito. Tappa ultima della «solidificazione del mondo» dopo l'età del ferro saranno le «nanomacchine»[99], associate al diamante, ossia all'elemento più «stabile» su questa terra.

Il mondo della medicina rimane il più vicino alla mentalità «tradizionale», se non altro per la cultura classica di cui il corpo medico è nutrito. Il professore di chirurgia Jean Fiolle (1884-1955) scriveva nel 1936 a Guénon, a proposito di un libro contro lo scientismo; l'anno successivo egli pubblicherà *La crise de l'humanisme*[100], che Pulby ha recensito nei *Cahiers du plateau*[101]. Il dottor Pierre Winter, da parte sua, ha partecipato, in compagnia del dottor Pierre Galimard, a un'opera collettiva sulle medicine alternative sostenendo che «dovrebbe esserci una medicina tradizionale», una scienza sacerdotale come ancora si può studiare tra le vestigia dell'India, facendo riferimento a una visione globale dell'uomo. Pierre Galimard, nella *Tradition hippocratique et la médecine des corrispondances* mostra ciò che il medico greco doveva a Pitagora, nella continuità ininterrotta di una catena tradizionale[102].

Il nostro pensiero va a coloro che, non avendo scritto, hanno trasmesso sussurrando alle orecchie e che quindi sono assenti da questo elenco già di per sé decisamente incompleto.

[97] Ottica sub-micronica del Laboratorio di Fisica, Università della Borgogna.

[98] Il microscopio detto «a effetto tunnel» tocca una superficie ridotta a un atomo con la punta di un unico atomo. Cfr. Jean-Pierre Goudonnet, «Quelques questions à propos du microscope à effet tunnel», *Politica Hermetica*, n. 15, 2001 («Deus ex machina»), p. 74-86.

[99] Formate da conglomerati di atomi modificabili in funzione del loro uso. Il matematico cattolico Marcel Lallemand, un amico di Allar, aveva pubblicato *Le Transfini*, Desclée de Brouwer, Bruges 1934.

[100] Cfr. Jean Fiolle, *La crise de l'humanisme*, Mercure de France, Parigi 1937. Fiolle scrisse la prefazione nel 1944 al libro del guénoniano Pierre Ponsoye, *L'Esprit, force biologique fondamentale*, Causse, Graille et Castelnau, Montpellier 1944.

[101] Cfr. lettera di ringraziamento di J. Fiolle a P. Pulby del 18 novembre 1936. Nel riportare alcune critiche a Guénon, X. Accart (*Guénon ou le renversement des clartés. Influence d'un métaphysicien sur la vie littéraire et intellectuelle française [1920-1970]*, cit.) dedica ampio spazio a Jean Fiolle.

[102] Cfr. Pierre Galimard, *La tradition hippocratique et la médecine des corrispondances*, Plon, Parigi 1945, con la direzione di Alexis Carrel. I due citano abbondantemente Guénon e i suoi lavori sulla concezione dell'uomo nel *Vêdânta*. Guénon darà una recensione della sua tesi; cfr. idem, *Hippocrate et la tradition pythagoricienne*, Jouve, Parigi 1939. Tuttavia, il tentativo resta alquanto modesto rispetto a quanto si era venuto a creare nel XIX secolo attorno a Charcot, a La Salpetrière, e anche all'antroposofo Rudolph Steiner (1861-1925) a Dornach, in Svizzera.

I limiti e i rischi di una lettura mondializzata

La seconda guerra mondiale era stata vissuta da alcuni guénoniani come il risvolto pratico nella dimostrazione della deviazione fatale dell'Occidente. Tuttavia, il necessario compimento della legge ciclica non pregiudica la costituzione di una *élite* nelle sfere della vita intellettuale e spirituale, autorizzando a interpretare le aperture realizzate in questo senso come esperienze definitive acquisite: speranze portatrici di molte disillusioni.

Il settore aperto nel campo dell'esoterismo è il più ambito: gli storici partono alla sua riconquista negli anni 1970. Antoine Faivre, facendo leva su una solida conoscenza della *Naturphilosophie* tedesca e della Teosofia del XVIII secolo, destabilizzerà le posizioni più fragili, come l'esistenza di una tradizione primordiale, già bersaglio favorito dalle frecce della critica durante il XIX secolo, o l'affermazione della continuità di una trasmissione esoterica delle origini. Egli definisce in *Accesso all'esoterismo occidentale* alcuni criteri obiettivi, trattati in questa sede nella parte introduttiva, in gran parte estranei alla via intrapresa dal maestro del Cairo; la trasmissione diventa secondaria, e il segreto è vanificato. Questo nuovo approccio è ormai consacrato ed entra alla École Pratique des Hautes Études, presso la Sorbona. Antoine Faivre nel 1992 scrive una nuova versione del «Que sais-je?» su *L'ésotérisme*, aggiornato nel 2002 e comprensivo di una trattazione assai critica su «un fenomeno nuovo, il guénonismo», inteso a confondere metafisica ed esoterismo, ignorando l'apporto della filosofia della natura e quasi tutto l'ermetismo occidentale, per sfociare in un neodogmatismo. Egli ritorna sulla questione più volte, insistendovi in occasione di un convegno di *Politica Hermetica*[103], dove fra l'altro sottolinea il paradosso di un'opera votata essenzialmente a confondere la modernità fondandosi su un'idea assolutamente moderna. Agli esegeti di Guénon ricorda la necessità di una pratica religiosa corrispondente alla via esoterica, non soltanto per vivere tale percorso ma anche per comprenderla, e a ciò oppone il carattere laico dell'istituzione universitaria e dei suoi metodi intellettuali di approccio. Le posizioni di Wouter Hanegraaff, titolare della cattedra di Storia della Filosofia ermetica e delle sue correnti all'Università di Amsterdam, o di Jean-Pierre Brach, successore di Faivre alla École Pratique des Hautes Études, vanno nello stesso senso, e anche noi abbiamo lavorato in quegli stessi ambiti, per fare riconoscere la validità delle basi della critica storica applicate all'opera di Guénon e all'insieme del pensiero esoterico[104].

Il nuovo orientamento della collana «Que sais-je?» delle Presses Universitaires de France è il risultato dell'evoluzione sia dello stato della ricerca sia dei lettori[105].

[103] Cfr. *Politica Hermetica*, n. 16, 2002 («René Guénon, lectures et enjeux»), p. 153-154.

[104] Cfr. Wouter Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, SUNY, Albany 1998; J.-P. Laurant, *Lo sguardo esoterico*, trad. it., Arkeios, Roma 2007.

[105] Cfr. Jean Servier (sotto la direzione di), *Dictionnaire critique de l'ésotérisme*, Presses Universitaires de France, Parigi 1998; esso ha dedicato alla sua personalità e al ruolo del suo pensiero un posto importante, escludendo i suoi presupposti sulla concezione dell'opera.

Dal 1946, André Préau comincia a sospettare le edizioni Gallimard di fare una specie di doppio gioco, avendo pubblicato *Unità trascendente delle religioni* di Schuon, che non teneva in grande considerazione: «L'editore può pubblicare soltanto tre volumi all'anno nella collana Tradition. Del resto, esiste una collana parallela che si chiama La Métaphysique, possiamo dire che si è cercato di fare confusione. Infatti, la tendenza della nuova collana è assolutamente moderna [...] De Gandillac e Gilson figurano tra i suoi collaboratori»[106]. La sorte riservata a Coomaraswamy, estraneo all'ambiente tradizionalista, non è migliore; i suoi colleghi lo vedono di cattivo occhio perché si rifà alla storia più antica dell'arte e ogni riferimento ai suoi lavori è assente dalla libreria orientale del Museo di Boston. Lo studioso di sanscrito Louis Renou (1896-1966) definisce i suoi scritti «fantasmagorici»[107].

Il rapporto con la Tradizione degli ambienti scientifici e universitari è giudicato diversamente, a seconda del punto di entrata nella rete guénoniana o del giudizio del maestro. Préau stesso ringrazierà Pulby per avergli inviato la *Revue de l'Histoire des religions* nel 1948: «L'ho letta quasi tutta, e sono rimasto affascinato per varie ragioni da questo piccolo contatto con la scienza ufficiale. Mircea Eliade sembra un altro Coomaraswamy; dato che è rimasto in Romania, non sarà presto messo a tacere? Certo, non sarebbe malvagio segnalare il suo articolo agli *Études Traditionnelles*. Anche Dumézil sembra avere alcune idee di fondo non lontane dalle nostre. Luc Benoist mi aveva consigliato i suoi lavori»[108]. Per tutta la corrispondenza, Préau esprime simpatia per i lavori di Eliade; la lettura delle *Tecniche dello Yoga* (1948) gli era stata raccomandata da Coomaraswamy. Guénon è più riservato, almeno nei suoi scritti pubblici, come dimostra la recensione al *Mito dell'eterno ritorno*[109]: «Gli ultimi capitoli sono meno interessanti secondo noi, in ogni caso sono i più contestabili perché contengono non già una esposizione di dati tradizionali, ma piuttosto delle riflessioni che appartengono propriamente al signor Eliade, con le quali tenta di fare una filosofia della storia». Eliade, da parte sua, nel 1976 mette sullo stesso piano il rinnovamento filo-occultista ottimista (del genere *New Age*) e il pessimismo radicale di René Guénon, concludendo che vi sia una incompetenza da parte dello storico in materia di predizioni escatologiche[110]. Come Préau, egli non capisce il rifiuto globale del pensiero occidenta-

[106] Lettera di A. Préau a P. Pulby del 22 aprile 1946.

[107] Cit. in J. Canteins, *L'Ange du retournement*, cit., p. 21.

[108] Cfr. M. Eliade, «Le "Dieu lieur" et le symbolisme des nœuds», *Revue de l'Histoire des religions*, luglio-dicembre 1948; Guénon recensì favorevolmente l'articolo di Eliade in *Études Traditionnelles*, luglio-agosto 1949 (menzionato in idem, *Simboli della Scienza sacra*, cit., p. 350, nota 4). Eliade aveva raggiunto Eugène Ionesco (1909-1994) ed Emil Cioran (1911-1995) a Parigi nel 1945; era stato invitato da Georges Dumézil a tenere un corso alla École Pratique des Hautes Études.

[109] Cfr. M. Eliade, *Le Mythe de l'eternel retour. Archétypes et répétitions*, Gallimard, Parigi 1949 (trad. it. *Il mito dell'eterno ritorno. Archetipi e ripetizione*, Borla, Milano 1999), cit. in *Forme Tradizionali e Cicli Cosmici*, cit., appendice al cap. 1, p. 21-25, che corrisponde alla recensione di R. Guénon a «Le Mythe de l'éternel retour. Archétipes et répétitions», *Études Traditionnelles*, dicembre 1949; cfr. lettera a P. Pulby del 17 luglio 1948.

[110] Cfr. M. Eliade, *Occultism, Witchcraft and Cultural Fashion. Essays in comparative religions*, Chicago University Press, Chicago 1976, p. 65-68.

le. Quest'ultimo e Pulby trattano regolarmente san Tommaso e Aristotele, la reincarnazione o le origini del cristianesimo, mettendoli in relazione con le categorie guénoniane, fino al 1952[111]. L'evoluzione successiva sarà molto critica: «Penso come lei che R.G. avrebbe parlato diversamente dei mistici se li avesse studiati, ma credo che egli abbia sempre avuto una conoscenza piuttosto vaga [...] questo è un tema di discussione per tutti noi, mi sembra, in un modo che è in parte artificioso, secondo rigide forme nozionistiche che non si applicano, o si applicano male, alla realtà [...]. Per la dottrina, abbiamo causato un danno all'idea di tradizione attribuendole un carattere astratto, irreale, affermando che da Adamo in poi, nei centri segreti che nessuno ha mai potuto scoprire, si era conservata una perfetta purezza della Verità, discesa tale e quale dal cielo»[112]. I disaccordi crescenti fra Aurobindo, Vivekananda, Schuon, lo *shaykh* Adda, «tutti grandi iniziati», indicano che l'occultismo avrà vita dura. In una lettera del primo marzo 1952 conclude con dodici punti, di cui riportiamo il settimo e gli ultimi due: «Penso non si possa pretendere un'adesione cieca a certi insegnamenti inerenti a temi che superano le possibilità della mente umana e, nel contempo, mischiarvi conclusioni fondate su ragionamenti, che sono invece elementi del pensiero umano. Il destino di ogni tradizione e di ogni rivelazione è che, quando è pensata, diventa umana e quindi è mischiata all'errore; e se non è pensata, non serve a un bel niente: "Non si insegna nient'altro che l'errore", diceva un maestro taoista». L'undicesimo punto, più personale, precisa: «Le esperienze di vent'anni e più negli ambienti degli iniziati non mi hanno affatto portato a credere che sia ancora trasmessa una scienza sicura nei tempi nostri, attraverso insegnamenti iniziatici. Esse invece mi hanno offerto importanti motivi per supporre il contrario. Comunque sia, il valore oggettivo di una grande sintesi lo dobbiamo all'intelligenza e al talento di R.G.». Nel dodicesimo e ultimo punto egli torna sulla metafisica simbolica degli antichi, che non prova «necessariamente un insegnamento iniziatico organizzato e "autorizzato". La *Divina Commedia*, del resto, così appassionata e così scolastica, come può garantirci che Dante sia stato un uomo divino, o anche solo un iniziato istruito sui misteri ultimi? Confesso che non lo penso più». Pulby non è d'accordo, e riempirà di note a matita i margini della lettera, sulla Rivelazione e sui meccanismi di pensiero che inducono a credere all'esistenza della tradizione.

Anche Allar scambiò una fitta corrispondenza con Pulby, dal 1946 al 1982[113]; aveva imparato il sanscrito e lavorato, come si è visto, con Marco Pallis; le sue ultime lettere sono assai critiche su alcune scelte di Guénon, fondate a suo dire su errori di traduzione. La questione dell'anima individuale è falsata perché si è confuso «l'intelletto buddhi con la pura coscienza, il "nous" aristotelico. Sfortuna vuole che Guénon, sotto l'influenza del *Sāmkhya*, abbia deviato su questo punto con la nozione di buddhi = Raggio celeste». La *buddhi*, secondo il *Vīdanta*, è un modo materia-

[111] Préau nutriva buone speranze di risvegliare qualche dubbio in Guénon; cfr. lettera a Pulby del 28 dicembre 1947.

[112] Lettera del 20 dicembre 1951.

[113] Egli assicurava al tempo una parte della corrispondenza di Vâlsan agli *Études Traditionnelles*. Una trentina di lettere si trovano nel Fondo Pulby; le ultime riferiscono della situazione materiale precaria in cui si trovava, aiutato dalla signorina De Ronseray (cfr. rivista *Etre*, 1973) e dall'ospitalità della signora Caudron ad Amiéns.

le del significato interiore individuale. La sua sottigliezza l'ha fatta confondere con la *chaitanya* o coscienza onnipresente. Il «raggio celeste» in Guénon è un residuo degli *Insegnamenti segreti della gnosi* di Matgioi. «E quando Guénon afferma che quanti qualificano come dualista il *Sāmkhya*, "non l'hanno capito", egli insulta pesantemente Shankara, che in tutti i suoi commenti continua ad accusare di dualismo il *Sāmkhya*»[114]. Quanto all'«appoggio orientale» che il cattolicesimo ancora può trovare in India, servirebbero alcune basi comuni di pensiero. Alla «dicotomia» dell'Ovest corrisponde il modello «tricotomico» dell'Est: «Intanto, i cattolici guénoniani e schuoniani perdono il loro tempo litigando sulla portata esoterica, perduta o conservata, dei sacramenti»[115]. Per Jeannine Fink-Bernard il senso dato da René Guénon a *Purusha* e *Prakriti*, interpretati unilateralmente come principi attivi e passivi ne *L'uomo e il suo divenire secondo il Vêdânta*, è rovesciato. Jean Paulhan, da parte sua, è d'accordo con Préau quando afferma: «Sono costretto alla metafisica dalla scienza», mentre va verso la critica storica quando scrive: «L'idea di una trasmissione tradizionale mi causa insopportabili fastidi»[116]. Il dado è tratto, dunque, e tuttavia il tempo modifica sempre le prospettive e le problematiche. Il monastero di Karma Migyur Ling, concepito nell'ottica di un'«unità trascendente delle religioni» con la partecipazione di religiosi cattolici, dimenticherà strada facendo la corrente cristiana, travolta dall'onda crescente del buddhismo in Francia.

Quando la distanza si aggiunge al tempo, il decentramento ha ulteriori conseguenze. Se la lettura di Guénon in Italia ha suscitato e suscita reazioni simili a quelle della Francia, altrettanto non si può dire del mondo arabo, della Russia o degli Stati Uniti. La struttura logica della lingua francese perde molto, in traduzione[117], togliendo al rigore guénoniano tutta la sua forza[118]. Le circostanze storiche e il contesto culturale hanno, inoltre, un peso maggiore nei Paesi musulmani; inoltre i progressi del modernismo hanno reso spesso precarie le condizioni di vita delle confraternite, legate ai modelli di vita tradizionali, questo in Africa del Nord come in Egitto. Al tempo stesso, le loro pratiche mistiche, quand'anche magiche, specialmente attorno alle tombe dei santi, sono ben distanti dalla visione guénoniana, tanto quanto la reazione antimoderna e antioccidentale degli ambienti salafiti. In Marocco, dove Titus Burckhardt è incaricato di salvaguardare la *medina* di Fez[119],

[114] Lettera datata Amiens, 3 gennaio 1981; Guénon si è riferito spesso al *Samkhya* come scienza del sistema o del numero, particolarmente ne *L'uomo e il suo divenire secondo il Vêdânta*. René Allar ha pubblicato una traduzione della *Prashna Upanishad et son commentaire par Shankarāchārya*, Le Courrier du Livre, Parigi 1985.

[115] Lettera datata Amiens, 3 gennaio 1981.

[116] Lettere a Luc Benoist del 20 ottobre e 9 novembre 1941.

[117] Guénon era soprannominato il Cartesio dell'esoterismo, attributo leggermente ironico ripreso da A. Faivre, *L'esoterismo. Storia e significati*, cit.

[118] Come avviene per le traduzioni turche, per esempio, come ha notato Thierry Zarcone; da qui la sua *audience* ristretta.

[119] Salvare la città di Fez era stata una missione dell'Unesco svolta in collaborazione con il governo marocchino. Cfr. Jā'far, al-Kansūsī, *Al-Hikmah wa-al-funūn al-Isla'mīyah al-tarīqah. Dhikra? Ibrāhīm Taytus Būkhārdit*, testo fr. a fronte: *Sagesse et splendeur des arts islamiques. Hommage à Titus Burckhardt*, Dar al-Qubbah al-Zarqā', Marrakesh 2000.

tra il 1972 e il 1978, la prossimità con l'Occidente e con le classi dirigenti suscita diffidenza in qualcuno. È possibile anche una lettura «fondamentalista» della tradizione, in una prospettiva di conquista e di conversione. Il dottor Muhyī-l-Dīn Ibn al-'Arabī, preso come esempio da Chacornac, scriveva nel 1954, nella sua presentazione di Guénon[120]: «È lui il colto filosofo, il Saggio "René Guénon", il cui nome è noto in tutta l'Europa e nelle Americhe, e tutti quelli che lo conoscono hanno accesso agli studi filosofici e religiosi [...]. Il suo Islam è stato una rivoluzione massima, che ha sconvolto le coscienze di molti fra i dotati di discernimento integro; ha abbracciato l'Islam e il suo esempio è stato seguito, si sono formati così gruppi di credenti integralmente fedeli, che adorano Dio nella certezza della conoscenza nel panorama del cattolicesimo intellettuale d'Occidente». La firma è accompagnata dal titolo (a partire dal 1973) «Cheikh d'al-Azhar». L'autore passerà la sua vita a fare ripristinare nella società egiziana la stretta osservanza dell'ortodossia islamica, comprese le confraternite sufi ritenute contaminate da credenze e pratiche superstiziose[121]. 'Abd al-Hamid quindi si schiererà con i sostenitori dell'applicazione della *shari'a* in Egitto; la sua azione in ambito amministrativo e i suoi lavori dottrinali sul sufismo, come sottolinea Thierry Zarcone (1958-?)[122], sono intrisi del tradizionalismo guénoniano presente ne *La crisi del mondo moderno*. Per Sedgwick le dichiarazioni «guénoniane» rientrano nell'ambito di una strategia politica generale, e lo *shaykh* Mahmud, a suo parere, non ha mai letto i libri del tradizionalista francese[123]. In un'Europa considerata da certi musulmani una terra di missione, l'opera di Guénon ha dunque una funzione propedeutica e, come avviene alla Grande Moschea di Parigi, può essere proposta come lettura ai candidati alla conversione.

La Russia postcomunista accoglie volentieri l'idea del complotto occulto e della storia segreta, contribuendo a colmare i vuoti lasciati dalla dialettica materialista. Guénon, spesso associato a Evola, offre il vantaggio d'integrare l'islam nella sua visione universalista, posizione che sembra convenire anche al nuovo nazionalismo russo, erede del panslavismo. Alexandre Douguine, nato nel 1962, ha pubblicato in questo senso *Les Voies vers l'absolu*[124]. Egli si dedica in seguito e prioritariamente all'azione politica, in quanto lo sguardo orientale con la nozione di Eurasia ha preso un altro senso nel dopo comunismo. Ciò nonostante, molti titoli testimoniano del

[120] Muhyī-l-Dīn Ibn al-'Arabī, *Al-Failasufu-al-Muslimmu René Guénon aou abd-al-Wahed Yahia*, 1954. Egli aveva sostenuto una tesi nel 1940, a Parigi, diretta da Massignon, *Al-Mohāsibī, un mystique musulman religieux et moraliste*, Geuthner, Parigi 1940.

[121] Pratiche ereditate dall'antico Egitto, ovvero copte.

[122] Cfr. T. Zarcone, «Le Cheikh al-Azhar 'Abd al-Halim Mahmūd et René Guénon...», in X. Accart, *L'Ermite de Duqqi. René Guénon en marge des milieux francophones égyptiens*, cit. p. 268-286.

[123] Cfr. M. Sedgwick, *Against the Modern World. Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century*, cit., p. 78. L'autore fonda la sua argomentazione sull'intervista di Martin Lings.

[124] Cfr. Alexandre Douguine, *Les Voies vers l'absolu*, Arktogeia, Mosca 1991; egli si è interessato anche a Fëdorov e all'influenza del «cosmismo russo» sugli ambienti politici sovietici, in particolare sulla cerchia riunita attorno al fisico Andrei Sakharov (1921-1989). Cfr. idem, «Le complot idéologique du cosmisme russe», *Politica Hermetica*, n. 6, 1992 («Le complot»), p. 80-89. Nel 2001 Douguine ha pubblicato *L'Objet russe*.

suo continuo interesse per il pensiero tradizionale, tra gli altri *La Philosophie du traditionalisme* (2002); egli tenta soprattutto, e come già aveva tentato Tourniac per il cattolicesimo quando era vivente il maestro, di avvicinare l'esoterismo guénoniano alle interpretazioni metafisiche della Chiesa ortodossa, sfuggita alla degenerazione che ha colpito le Chiese occidentali (*Métaphysique des Évangiles: l'ésotérisme orthodoxe*, 1996). Il nome di Guénon è similmente legato alla evoluzione politica della Romania dopo la caduta di Nicolae Ceauflescu (1918-1989), per cui il suo pensiero ha un ruolo nella filosofia politica di Gelu Voican che, fra il 1970 e il 1980, tenta di teorizzare un governo di *élite* fondato sui valori delle tradizioni: egli entra a far parte del governo nel 1989(?) ma per poco[125].

Una forma di recupero da parte dell'estrema destra politica si è diffusa anche in Francia e in Italia, e perfino in Germania, attraverso la stampa e le case editrici specializzate, specialmente attraverso le piccole riviste, allora l'accostamento con Evola è di rigore; in questo caso l'*impasse* verte sulle posizioni in materia di pratica religiosa, di massoneria, di anticolonialismo e via dicendo.

Le differenze di approccio alla tradizione fra le due rive dell'Atlantico sono illustrate in modo molto dettagliato nell'opera assai documentata di William Quinn, *The Only Tradition*, opera già citata, che mette in parallelo Guénon e Coomaraswamy incentrando lo studio su quest'ultimo, per i suoi lavori situati a metà fra Oriente e Occidente, e insiste sulla sua carriera universitaria. La nozione di autorità spirituale, come si è visto in precedenza, sempre soggiacente nelle culture mediterranee, fa posto oltreatlantico a una sorta di uguaglianza delle possibilità, che attenuano e addirittura cancellano le differenze di approccio fra la via intellettuale e la via iniziatica, cambiando profondamente il rapporto dell'impegno personale e delle regole dell'esposizione scientifica; ciò contribuisce a minimizzare la funzione regolatrice delle grandi istituzioni religiose e universitarie, su misura delle quali Guénon ha ordinato il suo pensiero. In questo contesto poco favorevole alle categorie ristrette prestabilite, la presenza di Schuon a Bloomington dal 1980 al 1998 e i successi continui del suo gruppo faciliteranno quello che altri chiamano la «deriva sincretista». Alcuni scandali avevano reso più complicate le cose; per questioni personali un discepolo di Schuon, Mark Koslow, aveva denunciato pubblicamente, nel 1991, l'esistenza vicino al maestro di un «circolo interno» in cui la nudità rituale, collegata allo stato primordiale, accompagnava cerimonie in cui erano coinvolti dei bambini; la polizia aveva indagato, ma l'azione giudiziaria si era conclusa con un nulla di fatto. Tuttavia, il clima della comunità ne aveva risentito, e i discepoli cristiani di tendenza tradizionalista (nel senso cattolico del termine) ne erano rimasti inorriditi[126]. Questi incidenti pubblici erano stati alimentati da una certa evoluzione dottrinale; l'interesse costante (con al tempo l'approvazione senza riserve di Guénon)[127] per le tradizioni indiane aveva reso familiare agli «schuo-

[125] Fu in seguito ambasciatore a Roma e a Tunisi. Cfr. Gelu Voican Voiculescu, *René Guénon un marturisitor al predaniei* [«René Guénon testimone della tradizione»], Editura Georgiana, Bucarest 1994.

[126] Voci sul conto del maestro e sulla pratica di matrimoni «mistici», «verticali», non contribuiranno a sistemare le cose.

[127] Guénon aveva annunciato il risveglio della tradizione indiana nordamericana a molti corrispondenti. Cfr. Héhaka Sapa (Black Elk [Alce Nero], 1863-1950), *Les Rites secrets des Indiens Sioux. Le*

niani» la nudità. Il maestro aveva illustrato il tema durante una esposizione di pittura al Taylor Museum di Colorado Springs, nel 1981. Ancora più pesanti sono state le conseguenze delle voci che correvano sulla natura delle apparizioni della Vergine Maria a Schuon: si sarebbe mostrata nuda; la modalità, perlomeno inusuale, rivelava il carattere particolare, non umano, della personalità del maestro.

Un primo allarme significativo di possibili derive aveva avuto luogo negli anni 1960 in Francia, e aveva acquisito rapidamente una dimensione politica. Dopo la rottura con Schuon, un mauriziano di nome Paul Villemont (Paul de Séligny), si era messo a capo, in situazioni poco chiare, di una branca della *tarīqa* Alawiyya migrata da Tangeri a Monaco e poi a Villefranche-sur-Mer, a partire dal 1963; egli aveva attratto attorno a sé alcune ragazze, fra queste Béatrice Le Mire, figlia minorenne di un ambasciatore, che era diventata sua amante. La famiglia aveva recuperato la ragazza contro la sua volontà, che finì per ritornare dal suo *guru* una volta raggiunta la maggiore età. Lo scandalo era stato accompagnato dalle pubblicazioni incrociate delle ragioni di Béatrice e della sua famiglia, sconvolgendo l'opinione pubblica; il dibattito era stato segnato anche dall'uscita del libro dei «pentiti» Yves e Claude Camicas, *Les Gens du Blâme. Une secte au quotidien*, testo che anticipa lo stile della «lotta antisette»[128]. Ciò nonostante, la politicizzazione del dibattito aveva preso un'altra piega, Béatrice era diventata il simbolo dell'aspirazione alla libertà sessuale dei giovani, dove i genitori rappresentavano l'autorità della famiglia borghese e benestante. In una interpellanza all'Assemblea Nazionale Francese, François Mitterrand (1916-1996) dovette prendere la parola sulla faccenda per mettervi la parola fine.

Il «recupero» politico, importante in Francia e in Italia, in genere non proviene direttamente dall'ambiente guénoniano, né dai suoi veri lettori. Esso si nutre di vaghi riferimenti, rivendicazioni a scopo di denuncia, approfitta dell'ignoranza che regna negli ambienti della stampa o nella subletteratura avvezza a un certo genere di operazioni, o di quella parte dell'opinione pubblica che versa in condizioni di indigenza culturale. L'esempio più eclatante si trova fra i gruppi musicali provenienti dal genere «musica industriale» che si riferiscono continuamente a Guénon e al suo pensiero tradizionale, specialmente nelle riviste di *fans* (le *fanzines*)[129]. Abbiamo visto come, dai suoi primi scritti, la ricezione della critica guénoniana alla democrazia di Léon Daudet e degli ambienti maurrassiani poggia su un equivoco: di quale tradi-

calumet, la garde de l'âme, le rite de purification, l'imploration d'une vision, la danse du soleil, initiation féminine, l'apparentage, a cura di Joseph Epes Brown, con una *Introduzione* di F. Schuon, Payot, Parigi 1953 (trad. it. *La sacra pipa. Alce Nero descrive e spiega i sette riti dei Sioux Oglala*, Borla, Torino 1999). Sul tema, cfr. pure Michael F. Steltenkamp, *Alce Nero, missionario dei Lakota*, ed. it. a cura di PierLuigi Zoccatelli, Mondadori, Milano 1996.

[128] Cfr. Béatrice Le Mire, *Sauvez-moi!*, Albin Michel, Parigi 1977; Yves e Claude Camicas, *Les Gens du Blâme. Une secte au quotidien*, Planète, Parigi 1966 (nuova ed. Edidit-Archè, Parigi-Milano 1995); René Allar era stato in contatto con De Séligny, ed era rimasto colpito dalla «stravaganza» di certe pratiche, come ha raccontato durante una conversazione personale.

[129] Cfr. Stéphane François, «Musique, ésotérisme et politique, naissance d'une contre-culture de droite», *Politica Hermetica*, n. 17, 2003 («Astrologie et pouvoir»), p. 238-255. Tuttavia, esistono delle eccezioni: in particolare un commentatore e pubblicista esperto di Guénon, il cui percorso passa da questa forma di musica e dagli impegni politici.

zione si tratta?[130] In tal senso, il dialogo con Evola era servito a prendere le distanze da ciò che li separava, mentre l'atteggiamento degli evoliani fu identico ai rapporti dei loro eroi con il fascismo mussoliniano. La via del recupero, dopo tutto, rifà il cammino in senso inverso e appiattisce le analisi, uniformando il paesaggio. Guénon era rimasto colpito, nel 1933, quando Léopold Ziegler lo aveva citato per presentare una «Francia segreta», in rottura con gli ideali del 1789 e vicina alla Germania[131], alla ricerca della «conoscenza primordiale»; egli era stato immediatamente attaccato dalle *Nouvelles critiques d'Ordre* (queste erano successe alla *Revue internationale des sociétés secrètes*) e fu costretto ad affermare che «non aveva amici in Germania»[132]. Esistono determinati ambienti di destra o di estrema destra che si rifanno a lui, per quanto il suo violento anticolonialismo sia rivendicato dalla sinistra. E ciò per vari motivi: il primo ha a che fare con l'evoluzione dell'insieme del pensiero esoterico, che rompe con gli ideali di progresso del XIX secolo alla fine della *Belle Époque* e con le origini socialiste, rottura alla quale egli ha evidentemente contribuito; il secondo ha a che fare con la violenza dei suoi primi testi antidemocratici e antisocialisti[133]; il terzo riguarda abitudini acquisite, ignare delle modifiche avvenute in ambito politico[134].

Giunti al termine di questo sorvolo sulla «mondializzazione» guénoniana, sembra che il sentimento dominante in una determinata area culturale sia risultato determinante nell'orientamento delle interpretazioni dell'opera. Il ruolo di magistero della Chiesa cattolica nel mondo latino, per esempio, o la dimensione politica nell'Europa dell'Est. A posteriori, si può ritenere che la profonda motivazione individuale di quanti della «prima generazione» lo hanno seguito incondizionatamente, ne ha finanche influenzato la rotta. Charbonneau-Lassay, Pulby, Vassel e – a un minor grado – Reyor, erano anzitutto cattolici. Maridort, Vâlsan e Pallavicini, inizialmente dei musulmani convertiti. Baylot anzitutto un massone e Tourniac un massone cattolicheggiante. La storia complessa delle affiliazioni, dei collegamenti oppure delle discrete conversioni[135] entra nell'ambito sia delle personali convenienze spirituali (Benoist, Préau o Pulby) sia delle strategie di controllo d'istituzioni giudicate tradizionali dal maestro, nel modo in cui egli stesso aveva proceduto, o di «creazione» di gruppi al contempo tradizionali e innovativi, come questa o quella *tarīqa*. La Loggia «Les trois anneaux», unendo appartenenti a ebraismo, cristianesimo e islam, si è prestata in maniera del tutto particolare a questi intrecci. La Fraternità del Paraclito, da parte sua, è stata l'oggetto di tentativi di

[130] Cfr. Henri Massis, *La défense de l'Occident*, Plon, Parigi 1927. A Massis Guénon aveva obiettato, come abbiamo visto, che non sapeva cosa egli avesse da difendere.

[131] La rivista *Deutsche Rundschau*, marzo 1933.

[132] Nella sua opera non si menzionano mai le due guerre mondiali; la parola «guerra» compare solo nel senso di guerra santa (*sayful islam*): cfr. R. Guénon, «Sayful-Islam», *Cahiers du Sud*, «L'Islam et l'Occident», 1947, ripreso in Idem, *Simboli della Scienza sacra*, cit., capitolo 27, «Sayful-Islam», p. 165-169.

[133] Un'analisi in chiave marxista dell'opera di René Guénon si trova in André Thirion, *Révolutionnaires sans révolutions*, Robert Laffont, Parigi 1972.

[134] I cataloghi delle case editrici politicamente impegnate e le bibliografie delle riviste lo possono testimoniare.

[135] In occasione di una visita a Nantes, Luc Benoist mi mostrò alcune lettere di Guénon, nascondendo con la mano i brani che potevano indurmi a indovinare le sue appartenenze.

«assorbimento». Così, a margine delle abituali distinzioni fra le vie di realizzazione spirituale, converrebbe introdurne un'ulteriore, tra coloro che si sono voluti «attori sociali» di un tale raddrizzamento spirituale – Schuon ne offre il migliore esempio – e gli altri.

Conclusione

L'esposizione della tradizione universale in libri scritti in francese, composti secondo schemi di pensiero dell'intellettualità occidentale e rivolti agli uomini del suo tempo, comporta alcune contraddizioni difficili da superare. Lo specchio neutro e totalmente impersonale della luce immemore che il libro avrebbe dovuto riflettere, ha scomposto quel raggio in molteplici sfaccettature. La frammentazione è stata inevitabile, lo stesso era successo ai valori comuni della ragione e del progresso che la sua opera si era tanto accanita nel voler combattere, ma che invece la mondializzazione all'occidentale sembra avere imposto nel tempo. Per quanto numerose e disparate possano essere le letture della sua opera, esse sono state, e lo sono tuttora, solo un riflesso delle aspirazioni e delle contraddizioni di cui noi stessi siamo portatori; noi le abbiamo ereditate dai nostri padri e noi le trasmetteremo ai nostri figli.

Tuttavia, la constatazione finale assume anche un'altra dimensione: il dibattito contro la modernità, abbandonato dalla Chiesa cattolica, si è trasferito naturalmente in questa opera unica non già per il suo apporto concettuale o per le conoscenze accumulate, ma per la presentazione dei rapporti con il sapere, il significato e il vissuto. La volontà dell'autore di presentare la tradizione come una realtà vivente, da prendere *hic et nunc*, e da organizzare con un'argomentazione e con delle fonti, per essere un'opera da combattimento e di «circostanza» ha portato i suoi frutti anche se, nel contempo, ha aperto le porte ai cambiamenti umorali del mondo. L'ambiguità che aveva segnato la ricezione dei suoi primi libri negli ambienti neotomisti o fra i simpatizzanti dell'Action Française si ritrova, per varie ragioni, ma ugualmente impellenti, nelle letture contemporanee.

Certo, egli deve averne misurato il rischio, a fronte della evoluzione in corso in India[1] e di quella che si preannunciava nel mondo arabo, ma egli rimaneva saldo nella certezza che le cose non potevano in ogni modo essere altrimenti da quelle che erano, per cui egli sentiva anzitutto il dovere di parlare per i trentasei giusti della sua generazione. Si era confidato con Léopold Ziegler, sul suo modo di lavorare, in questi termini: «Devo dire che mi occupo soprattutto di tradizioni a tutt'oggi ancora viventi, quelle che conosco in modo diretto; le forme scomparse, oltre alla grande difficoltà di ricostruirle in maniera esatta e sicura, possono solo far parte di un interesse in qualche modo retrospettivo e archeologico; in ogni caso, penso che non sia solo per comparazione con le tradizioni viventi che si possa arrivare a conoscere veramente qualche cosa. Del resto, è così che ho potuto capire qualcosa del

[1] «La vera India, per noi, non è dunque l'India più o meno modernizzata, cioè occidentalizzata, che sogna qualche ragazzo educato nelle università d'Europa e d'America»: R. Guénon, «L'esprit de l'Inde», *Le Monde nouveau*, giugno 1930, cit. in idem, *Studi sull'induismo*, cit., cap. 2, «Lo spirito dell'India», p. 11-21.

Medioevo occidentale, che è assolutamente estraneo ai moderni così come lo sono civiltà ben più lontane nel tempo. Il suo riferimento alla tradizione mesopotamica mi spinge a formulare queste riflessioni [...]. Voglio aggiungere che, in circostanze come quelle presenti, senza dubbio è meglio riferirsi preferibilmente a ciò che può avere un interesse più immediato; del resto, so che avete capito perfettamente le mie intenzioni, a riguardo»[2].

A cosa, insomma, siamo dunque invitati? La risposta è chiara, in apparenza: a un rivolgimento interiore, ma questo si declina, oggi come ieri, in modi differenti a seconda di chi si pone la domanda. Anche se i discepoli attuali e i lettori fedeli costituiscono una famiglia in spirito accomunata dalla fermissima volontà di squalificare il mondo moderno, aggiunta a una ricerca appassionata delle vere «radici», le differenze sono notevoli e soprassiedono a tendenze diametralmente opposte. Molti lettori, affascinati dal rigore spietato delle trattazioni del maestro, si sono ripiegati su se stessi, nell'attesa della catastrofe finale. Per quanto legittima sia la paura di una mondializzazione caotica che ci opprime, essa diventa cattiva consigliera quando ci spinge a rifiutare il nostro impegno nella battaglia intellettuale e spirituale all'interno della nostra società, lasciando così il terreno all'avversario, e Préau lo aveva ricordato a Pulby. Come certi cristiani fondamentalisti che hanno finito per fare scorta di viveri nell'attesa dell'imminente «Giorno d'ira», così l'arresto davanti alla sola lettera degli scritti del maestro ha portato alcuni verso una ignoranza fenomenale, cosa assai caratteristica del nostro tempo, ma che già disturbava Reyor, Préau o Allar. A che pro leggere filosofi deviati, storici dalla vista corta, psicanalisti malefici? Una simile destrutturazione della lettura da parte dei fedeli che, paradossalmente, somigliano più al loro tempo che ai loro padri, rende ridicolo perfino il grido di ammirazione di Paulhan di fronte a *Il Regno della Quantità e i Segni dei Tempi*: «M. Vâlsan mi ha consegnato il manoscritto di R.G., è splendido»[3]. Tutto questo ha accelerato la deriva agiografica e la pietrificazione dei testi, assunti come reliquie, trasformandosi in un ostacolo insormontabile per il rivolgimento interiore, in assenza del quale ogni percorso esoterico è vuoto e privo di significato[4].

Per coloro che hanno evitato un simile ripiegamento e sono rimasti a comporre il mosaico delle reti ispirate dall'opera del maestro, la posta resta la comunicazione interna ed esterna alla loro rete, attraverso quelle «scienze sacre» paradossalmente universali e intrasmissibili direttamente, senza passare dalla mediazione di un cambiamento radicale di prospettiva. La questione rimanda all'attitudine dell'opera a «provocare» questo rivolgimento interno nel lettore, ma in che modo lo fa?

Il problema è in sostanza lo stesso del racconto della Genesi sulla confusione delle lingue nel mito della torre incompiuta di Babele[5]; concepita per eguagliare la potenza

[2] Lettera del 26 marzo 1932.

[3] Lettera a Luc Benoist del 4 marzo 1944.

[4] Paulhan era stato colpito dall'uso del termine «rivolgimento» usato da Guénon nell'articolo «L'esprit est-il dans le corps?», *Études Traditionnelles*, gennaio 1940; anch'egli utilizzerà tale espressione.

[5] Cfr. *Gn* 11, 1-10. Il mito si basa su un gioco di parole: la radice «*bil*», «confondere», è vicina a «Babele» (in ebraico *bavel*), ovvero «la porta del Cielo» che indica Babilonia. Il racconto «yahvista» (IX secolo a.C.) è il più antico fra i testi biblici.

divina, l'impresa aveva provocato la rottura con Dio ed era stata la vera causa di incomprensione fra gli uomini. La trasmissione in una lingua, vernacolare e sacra a un tempo, che era servita da punto di partenza e da supporto per la costituzione di una tradizione rivelata in Occidente, aveva trovato un prolungamento naturale nel cristianesimo. San Paolo torna spesso sul legame indissolubile che unisce la comunicazione tra il cielo e gli uomini; egli insiste, nella *Prima Lettera ai Corinzi*, su questo duplice aspetto a proposito della gerarchia dei carismi: «Perciò colui che parla in lingue deve pregare per avere il dono dell'interpretazione. Infatti, se io prego in lingua, il mio spirito è in preghiera, ma la mia mente non ne trae alcun frutto»[6]. Per analogia, perché lo statuto dei testi è in realtà totalmente diverso, il racconto guénoniano destinato a integrare una dimensione spirituale «verticale» è reso intelligibile, prende significato esteriormente soltanto nel rispetto delle regole della lingua che lo sostiene e dei modelli di pensiero cui riferisce la sua argomentazione. Ovvero, non tutto il male viene per nuocere, e se le vie seguite dai ragionamenti discorsivi si perdono, il lettore non ha altra scelta che seguire il percorso già intrapreso, se vuole trovare il luogo centrale dove maggiormente il discorso porta frutto[7]. L'immagine del labirinto sembra qui la più adatta a rendere conto della contraddizione fra il moltiplicarsi dei «vicoli ciechi» intellettuali e la scoperta dell'essenziale che segna la vita di molti suoi lettori, che siano incorporati o no all'interno di una rete.

Riprendendo daccapo il tema precedente, il dubbio sembra legittimo su una tendenza fondata esclusivamente sullo «sguardo freddo», il solo che possa essere elevato a rango di lavoro scientifico. Non esiste ricerca neutra, e le ragioni che portano l'intellettuale a fare le sue scelte lo accompagnano sempre lungo la sua strada. Una simile pretesa farebbe soltanto spostare la questione sul rapporto con il vissuto, allo scopo di scansarla. Andando a ritroso nel tempo, cosa che non si può certo rimproverare allo storico, si vede come l'intenzione sia fondamentale in ogni ricerca e come lo sguardo degli altri sia indissolubile da quello dell'autore. Quindi un ragionamento erroneo non invalidano l'intuizione spirituale a cui arriva. Questo tipo di distorsione fra argomento e significato è caratteristico del modo di pensare di Guénon, non lo invalidano nemmeno le dimostrazioni, oggi infondate, di Antoine-Laurent de Lavoisier (1743-1794), per cui per dimostrare l'impossibilità della trasmutazione alchemica non si è condannato il metodo scientifico che aveva dato vita alla chimica[8]. Ernest Renan (1823-1892) non aveva già sottolineato che le cause migliori si possono vincere con pessime azioni?

L'opera acquisisce significato per noi, nel modo in cui «il simbolo ci dà a pensare»[9]. Un dono che vuole l'attitudine a trasmettere come condizione prima della trasmis-

[6] *I Cor* 14, 13. San Paolo descrive il parlare in lingue dai vv. 12, 10 a 14, 39; un'allusione alla lingua degli angeli si trova in 13, 1, dove fa una distinzione fra dono della profezia, che è rivolta al popolo, e il «parlare in lingue». Già in *Pr* 9, 1-18, l'intelligenza era presentata come «scienza dei santi».

[7] Dante si aggrappa al pelo del diavolo per compiere il gesto che gli permette di «riveder le stelle»: *La Divina Commedia*, *Inferno*, chiusura del canto XXXI.

[8] La teoria dei corpi semplici aveva fatto considerare, da Lavoisier in poi, i metalli come indecomponibili; l'operazione alchemica era negata nel suo stesso principio.

[9] Espressione di Paul Ricœur. Ovviamente, il simbolo di Ricœur non è quello di Guénon, tuttavia l'esplorazione delle passerelle operata da Jean Borella, come abbiamo visto, ha dato risalto ad altre possibilità di articolazione.

sione. In mancanza di tale articolazione, non può esserci la possibilità di un «rivolgimento interiore». Di quale trasmissione si tratta? Essa non porta, a nostro avviso, a una teoria astratta sull'iniziazione, costruita dall'autore nelle condizioni aleatorie che ben altri hanno analizzato prima di noi, ma verso un'attitudine dello spirito modellata e nutrita secondo la tradizione multimillenaria mediterranea delle «genti del Libro». Questa tradizione si è costruita attraversando una lunga successione di cesure di cui anche la vita e l'opera di Guénon sono a loro volta esemplari. Una simile constatazione rimanda alle distinzioni stabilite in precedenza fra il ragionamento discorsivo e l'intuizione spirituale, al tempo stesso l'attitudine a trasmettere deve essere concepita in modo tale da tenere distinti e separati il contenuto e la sua trasmissione. Dunque per il lettore si pone la questione del discernimento della preda nell'ombra, nel momento in cui facilmente il cammino simbolico dell'approccio iniziale in molti, e forse in troppi, affascinati dalla «magia» del ragionamento guénoniano, si muta in identificazione. Allora l'enunciato «di verità» è percepito come «la Verità»[10], e lo «sguardo esoterico» ne diventa il *corpus*. Il suo nuovo detentore ignora che il prezioso viatico, se male amministrato, può diventare veleno: che Dio abbia cura della sua anima.

[10] La constatazione si ricongiunge a quella di André Préau, in una delle sue ultime lettere a Pulby, del 21 giugno 1975: «In fin dei conti, Guénon ci ha reso questa profondità, per cui gli siamo profondamente grati. Ma essa implica anche che la Rivelazione può essere compresa a vari livelli; e nella sicurezza che trasmette è insito un pericolo. Il suo ruolo è di risvegliare, ma l'opera addormenta colui che ne fa la sua mitologia oppure una lista di dogmi formalmente corretti, eppure indipendenti dal contesto».

Bibliografia, risorse, riferimenti

Fonti inedite consultate

Fondo Winter-Grangier (Bibliothèque Nationale de France, sezione manoscritti).

Fondo Chacornac: carteggio Patrice Genty - Paul Chacornac; carteggio Marcelle Clavelle - Paul Chacornac.

Fondo Anizan (Oblati di Maria Immacolata, Roma).

Fondo Maritain: carteggio René Guénon - Jacques Maritain.

Fondo Pierre Pulby (archivio privato): carteggio René Guénon - Pierre Chacornac (1927-1933).

Archivi Hans Thomas Hakl: carteggio René Guénon - Léopold Ziegler.

Archivi Matthias Korger.

Archivi Jean Vassel.

Archivi PierLuigi Zoccatelli.

Fonti pubblicate (integralmente o in parte)

Marcel Clavelle, *Alcuni ricordi su René Guénon e la rivista «Études Traditionnelles» (dossier confidenziale inedito)*, trad. it., L'Arcano, Roma 2007.

Carteggi: René Guénon - Ananda Kentish Coomaraswamy; René Guénon - Vasile Lovinescu; René Guénon - Louis Charbonneau-Lassay; René Guénon - Louis Cattiaux; René Guénon - Louis Caudron (Fondo Caudron, Amiens, parzialmente consultabile alla pagina Internet <www.tinyurl.com/yu3qlw>, ultima visita 4 febbraio 2008); René Guénon - Fernando Guedes Galvão.

Archivio privato Jean-Pierre Laurant: carteggio René Guénon - Jean Tourniac; carteggio Frithjof Schuon - Michel Vâlsan.

Fondo Vuillaud (Alliance Israélite Universelle, Parigi).

Documenti personali di René Guénon, quaderni di scuola con poesie e bozza di romanzo (Fondo Caudron, Amiens).

Cronaca del «Congrès spiritualiste et maçonnique», 1908 (Centre de Documentation sur les nouvelles religions, Montréal, Canada).

Bibliografia ragionata

La bibliografia quasi esaustiva degli articoli di Guénon, nonché delle opere e articoli che gli sono stati dedicati, fino al 2004, si trova in Xavier Accart, *Guénon ou le*

renversement des clartés. Influence d'un métaphysicien sur la vie littéraire et intellectuelle française (1920-1970), Edidit-Archè, Parigi-Milano 2005.

1. Opere di René Guénon (edizioni originali e traduzioni italiane)

Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues, Librairie Marcel Rivière, Parigi 1921 (trad. it. *Introduzione generale allo studio delle dottrine indù*, Adelphi, Milano 1989).

Le Théosophisme, histoire d'une pseudo-religion, Nouvelle Librairie Nationale, Parigi 1921 (trad. it. *Il teosofismo. Storia di una pseudo-religione*, Delta-Arktos, Torino 1987).

L'Erreur spirite, Marcel Rivière, Parigi 1923 (trad. it. *Errore dello spiritismo*, Luni, Milano 2006).

Orient et Occident, Payot, Parigi 1924 (trad. it. *Oriente e Occidente*, Luni, Milano 2005).

L'Ésotérisme de Dante, Charles Bosse, Parigi 1925 (trad. it. *L'esoterismo di Dante*, Adelphi, Milano 2001).

L'Homme et son devenir selon le Védânta, Bossard, Parigi 1925 (trad. it. *L'uomo e il suo divenire secondo il Vêdânta*, Adelphi, Milano 1992).

La Crise du monde moderne, Bossard, Parigi 1927 (trad. it. *La crisi del mondo moderno*, Roma, Mediterranee 1994).

Le Roi du monde, Charles Bosse, Parigi 1927 (trad. it. *Il Re del Mondo*, Adelphi, Milano 1997).

Autorité spirituelle et pouvoir temporel, Librairie J. Vrin, Parigi 1929 (trad. it. *Autorità spirituale e Potere temporale*, Luni, Milano 2005).

Saint Bernard, Publiroc, Marsiglia 1929 (ed. or. nell'opera collettanea *La Vie et les œuvres de quelques grands saints*, Librairie de France, Parigi 1926, t. I, pp. 135-150 [trad. it. *San Bernardo*, Luni, Milano 2006]).

Le Symbolisme de la croix, Véga, Parigi 1931 (trad. it. *Il Simbolismo della Croce*, Luni, Milano 2006).

Les États multiples de l'être, Véga, Parigi 1932 (trad. it. *Gli stati molteplici dell'essere*, Adelphi, Milano 1996).

La Métaphysique orientale, Éditions Traditionnelles, Parigi 1939 (ed. or. comparsa nel 1926 nei fascicoli di febbraio-marzo, aprile e maggio-giugno di *Vers l'Unité* [trad. it. *La Metafisica orientale*, Luni, Milano 2006]).

Le Règne de la quantité et les signes des temps, Gallimard, Parigi 1945 (trad. it. *Il Regno della Quantità e i Segni dei Tempi*, Adephi, Milano 2001).

Aperçus sur l'initiation, Éditions Traditionnelles, Parigi 1946 (trad. it. *Considerazioni sull'iniziazione*, Luni, Milano 2003).

La Grande Triade, Éditions de la Table Ronde, Nancy 1946 (trad. it. *La Grande Triade*, Adelphi, Milano 2005).

Les Principes du calcul infinitésimal, Gallimard, Parigi 1946 (trad. it. *La metafisica del numero. Principi del calcolo infinitesimale*, Arktos-Oggero, Carmagnola 1990).

2. Opere postume di René Guénon (prime edizioni e Traduzioni italiane)

Initiation et réalisation spirituelle, Éditions Traditionnelles, Parigi 1952 (trad. it. *Iniziazione e realizzazione spirituale*, Luni, Milano 2003).

Aperçus sur l'ésotérisme chrétien, Éditions Traditionnelles, Parigi 1954 (trad. it. *Sull'esoterismo cristiano*, Luni, Milano 2004).

Symboles fondamentaux de la science sacrée, Gallimard, Parigi 1962 (nuova edizione, priva dell'introduzione e degli annessi a cura di Michel Vâlsan, con titolo *Symboles de la science sacrée*, Gallimard, Parigi 1986 [trad. it. *Simboli della Scienza sacra*, Adelphi, Milano 2005]).

Études sur la franc-maçonnerie et le compagnonnage, 2 voll., Éditions Traditionnelles, Parigi 1964 (trad. it. *Studi sulla massoneria e il compagnonaggio*, 2 voll., Arktos-Oggero, Carmagnola 1991).

Études sur l'hindouisme, Éditions Traditionnelles, Parigi 1966 (trad. it. *Studi sull'Induismo*, Luni, Milano 2006).

Formes traditionnelles et cycles cosmiques, Gallimard, Parigi 1970 (trad. it. *Forme Tradizionali e Cicli Cosmici*, Mediterranee, Roma 1987).

Aperçus sur l'ésotérisme islamique et le taoïsme, Gallimard, Parigi 1973 (trad. it. *Scritti sull'esoterismo islamico e il Taoismo*, Adelphi, Milano, 2003).

Comptes rendus, Éditions Traditionnelles, Parigi 1973 (trad. it. *Recensioni*, Luni, Milano 2005).

Mélanges, Gallimard, Parigi 1976 (trad. it. *Mélanges*, Centro Studi Guenoniani, Venezia 1978).

Écrits pour Regnabit, Archè, Milano 1999.

Psychologie [attribuito a R.G.], Archè, Milano 2001.

Articles et comptes rendus, Éditions Traditionnelles, Parigi 2002.

3. Opere di (o attribuite a) René Guénon edite in Italia che non compaiono nella bibliografia ufficiale (o postuma) dell'autore

L'archeometra, Atanòr, Roma 1986.

Precisazioni necessarie. I saggi di Diorama-Regime fascista, Il cavallo alato, Padova 1988.

Lettere a Julius Evola (1930-1950), SeaR, Borzano 1996.

Lettere a Coomaraswamy 1935-1937, Edizioni Al-Hatamu Al-Dahabiyy, Cairo s.d.

Lettere a Coomaraswamy 1938-1939, Edizioni Al-Hatamu Al-Dahabiyy, Cairo s.d.

Lettere a Coomaraswamy 1940-1947, Edizioni Al-Hatamu Al-Dahabiyy, Cairo s.d.

Lettere a Vasile Lovinescu 1934-1935, Edizioni Al-Hatamu Al-Dahabiyy, Cairo s.d.

Lettere a Vasile Lovinescu 1936-1940, Edizioni Al-Hatamu Al-Dahabiyy, Cairo s.d.

Il risveglio della Tradizione Occidentale. I testi pubblicati in Atanor e Ignis, Atanòr, Roma 2003.

La tradizione e le tradizioni. Scritti 1910-1938, Mediterranee, Roma 2003.

Il Demiurgo e altri saggi, Adelphi, Milano 2007.

4. Collettanee di commemorazione e/o critica

René Alleau e Marina Scriabine (a cura di), *Actes du Colloque international Réné Guénon et l'actualité de la pensée traditionnelle de Cerisy-la-Salle, 13-20 luglio 1973*, Éditions du Baucens, Braine-le-Comte (Belgio) 1979.

Pierre-Marie Sigaud (a cura di), *Dossier H*, «René Guénon», L'Âge d'Homme, Losanna 1984 (con indice delle opere e degli articoli su Guénon pubblicati fino al 1983).

Jean-Pierre Laurant e Paul Barba-Negra (a cura di), *Cahiers de l'Herne*, «René Guénon», Éditions de l'Herne, Parigi 1985 (con apparati bio-bibliografici).

Quelle humanité? Demain..., Vers la Tradition, numero speciale («Actes du colloque organisé a Reims du 31 Août au 2 Septembre 1991 pour le 40ème anniversaire de la mort de René Guénon»), 1991 (Roland Goffin organizza regolarmente dei convegni a Reims su tematiche «guénoniane»).

AA.VV., *René Guénon. 1886-1951. Colloque du Centenaire. Domus Medica*, Le Cercle de Lumière, Parigi 1993.

2001, il y a cinquante ans, René Guénon, Éditions Traditionnelles, Parigi 2001.

David Gattegno e Thierry Jolif (a cura di), *Que vous a apporté René Guénon?*, Dualpha, Parigi 2002.

Politica Hermetica, n. 16, 2002 («René Guénon, lectures et enjeux»).

5. Strumenti bibliografici sull'autore

Alexander, J., *La bibliografia de Abd al-Wahid (René Guénon)*, India Books, Benares 1999.

Désilets, André, *René Guénon, index-bibliographie*, Presses de l'université Laval, Québec 1977 (l'indice dei riferimenti è basato sui nomi propri e le nozioni usate da René Guénon).

Hapel, Bruno, *René Guénon et "le Roi du monde"*, Trédaniel, Parigi 2001 (la seconda parte, «Repères bibliographiques», fornisce i dati, le case editrici e le riedizioni, riportando le differenze tra una edizione e l'altra).

Laurant, Jean-Pierre, *Le sens caché selon René Guénon*, L'Âge d'Homme, Losanna 1975 (con indice degli articoli pubblicati da René Guénon).

Laurant, Jean-Pierre e Paul Barba-Negra (a cura di), *Cahiers de l'Herne*, «René Guénon», Éditions de l'Herne, Parigi 1985 (comprende una bibliografia).

Sigaud, Pierre-Marie (a cura di), *Dossier H*, «René Guénon», L'Âge d'Homme, Losanna 1984 (comprende un indice delle opere e degli articoli su René Guénon pubblicati fino al 1983, compresi i numeri speciali delle riviste).

Vivenza, Jean-Marc, *Dictionnaire de René Guénon*, Le Mercure Dauphinois, Grenoble 2002 (dizionario nozionistico; trad. it *Dizionario guénoniano*, Arkeios, Roma 2007).

6. Riviste e opere impegnate dedicate all'autore (in ordine alfabetico)

Riviste

Axis Mundi, Arenas de San Pedro (Spagna) 1996-.
Études Traditionnelles (precedentemente *Le Voile d'Isis*), Parigi 1928-1996.
La Montagne magique, Edizioni Arthur Medvedev, Mosca, 1993-.
La Règle d'Abraham, Reims 1997-.
Rivista di Studi Tradizionali, Torino 1961-2003.
Science sacrée, Nuits Saint-Georges 2001-.
Simbolos, Guatemala, 1991-.
Sophia. The Journal of Traditional Studies, Oakton (USA) 1995-.
Vers la Tradition, Reims 1984-.

Opere

Bazán, Francisco García, *René Guénon o la Tradicion viviente*, Hastinapura, Buenos Aires 1985.

Bazán, Francisco García, *René Guénon y el occaso de la metafisica*, Ediciones Obelisco, Barcellona 1990.

Cologne, Daniel, *Julius Evola, René Guénon et le christianisme*, Éric Vatré, Parigi 1978.

de Dánann, Alexandre, *Les Secrets de la Tara blanche. Lettres d'un Lama occidental à Jean Reyor*, Archè, Milano 2003.

Feydel, Pierre, *Aperçus historiques touchant à la fonction de René Guénon*, Archè, Milano 2003.

Geay, Patrick, *Hermès trahi. Impostures philosophiques et néospiritualisme d'après l'œuvre de René Guénon*, Dervy, Parigi 1996.

Gilis, Charles André, *Introduction à l'enseignement et au mystère de René Guénon*, Éditions de l'œuvre, Parigi 1985.

Lemoine, Élie, *Theologia sine metaphysica nihil*, Éditions Traditionnelles, Parigi 1991.

Montaigu, Henry, *René Guénon ou la mise en demeure*, La Place royale, Parigi 1986.

Reyor, Jean, *Pour un aboutissement de l'œuvre de René Guénon*, 3 voll. (I, *Les aperçus sur l'initiation*, II, *La franc-maçonnerie et l'Église catholique*, III, *Études sur l'ésotérisme chrétien*), Archè, Milano 1988-1990-1991 (trad. it. *A compimento dell'opera di René Guénon*, 3 voll., Pizeta, San Donato 2000-2001-2002).

Robin, Jean, *René Guénon, témoin de la Tradition*, Trédaniel, Parigi 1978 (trad. it. *René Guénon. Testimone della Tradizione*, Il Cinabro, Catania 1993).

Roman, Denys, *René Guénon et les destins de la franc-maçonnerie*, Éditions Traditionnelles, Parigi 1995.

Tourniac, Jean, *Propos sur René Guénon*, Dervy, Parigi 1973.

Vâlsan, Michel, *L'Islam et la fonction de René Guénon*, Éditions de l'œuvre, Parigi

1984 (trad. it. *La funzione di René Guénon*, Edizioni all'Insegna del Veltro, Parma 1985).

Vivenza, Jean-Marc, *La Métaphysique de René Guénon*, Le Mercure dauphinois, Grenoble 2004.

Waterfield, Robin, *René Guénon and the future of the West. The life and writings of a 20th-century metaphysician*, Crucible Press, Great Britain 1987.

Zoccatelli, PierLuigi, *Le Lièvre qui rumine. Autour de René Guénon, Louis Charbonneau-Lassay et la Fraternité du Paraclet. Avec des documents inédits*, Archè, Milano 1999.

7. Numeri speciali di rivista (in ordine cronologico)

Études Traditionnelles, «René Guénon», luglio-novembre 1951.

France-Asie, «René Guénon, sa vie son œuvre», gennaio 1953.

Planète Plus, «René Guénon: L'homme et son message», 15 aprile 1970.

Les Cahiers de l'Homme-Esprit, «René Guénon», 1973.

Narthex, «René Guénon», marzo-agosto 1978.

Carnets de Yoga, «Un auteur et son oeuvre: René Guénon», luglio-agosto 1980.

Travaux de la Loge nationale de recherches Villard de Honnecourt, «Centenaire de René Guénon», 1986.

Arthos, «René Guénon», 1987.

L'Âge d'or, «René Guénon, témoin de la Tradition et prophète de l'Âge d'or à venir», 1987.

Politica Hermetica, «Métaphisique et Politique. René Guénon, Julius Evola», 1987.

Totalité, «Métaphisique et politique. René Guénon et Julius Evola», 1987.

Diorama Letterario, «René Guénon», 1991.

Vers la Tradition, «Pour nous, René Guénon», marzo-giugno 2001.

Connaissance des Religions, «René Guénon. L'éveilleur (1886-1951)», luglio-dicembre 2002.

Politica Hermetica, «René Guénon, lectures et enjeux», 2002.

Science sacrée, «Numéro spécial René Guénon», giugno 2003.

8. Opere individuali comprendenti un approccio critico o di semplice presentazione (in ordine alfabetico)

Accart, Xavier, *L'Ermite de Duqqi. René Guénon en marge des milieux francophones égyptiens*, Archè, Milano 2001 (in collaborazione con Daniel Lançon).

Accart, Xavier, *Guénon ou le renversement des clartés. Influence d'un métaphysicien sur la vie littéraire et intellectuelle française (1920-1970)*, Edidit-Archè, Parigi-Milano 2005.

Andruzac, Christophe, *René Guénon. Contemplation méthaphysique et de l'experience mystique*, Dervy, Parigi 1980.

Asfar, Gabriel, *René Guénon: a chapter of French Symbolic Thought in the twentieth*

century, tesi dattiloscritta, Princeton University - Department of Roman Language Litterature, Princeton 1972.

Borella, Jean, *Ésotérisme guénonien et mystère chrétien*, L'Âge d'Homme, Losanna 1997 (trad. it. *Esoterismo guénoniano e mistero cristiano*, ed. riveduta e corretta dall'autore, a cura di PierLuigi Zoccatelli, Arkeios, Roma 2002).

Di Vona, Piero, *René Guénon e la metafisica*, SeaR, Borzano 1997.

Fink-Bernard, Jeannine, *L'apport spiritual de René Guénon*, Dervy, Parigi 1997.

Gattegno, David, *Guénon*, Pardès, Puiseaux 2001 (trad. it. *René Guénon. La sua vita, il suo pensiero*, Edizioni Età dell'Acquario, Torino 2006).

Guedes Galvão, Fernando, *René Guénon metafísico*, Livraria Martins Editora, San Paolo (Brasile) 1948.

James, Marie-France, *Ésotérisme et Christianisme autour de René Guénon*, Nouvelles Editions Latines, Parigi 1981.

Maxence, Jean-Luc, *René Guénon, le philosophe invisibile*, Presses de la Renaissance, Parigi 2001.

Méroz, Lucien, *René Guénon ou la sagesse initiatique*, Plon, Parigi 1962.

Mutti, Claudio, *Eliade, Vâlsan, Geticus e gli altri. La fortuna di René Guénon tra i Romeni*, Edizioni all'insegna del Veltro, Parma 1999.

Prévost, Pierre, *Georges Bataille et René Guénon, l'expérience souveraine*, Jeanmichelplace, Parigi 1992.

Sedgwick, Mark, *Against the Modern World. Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century*, Oxford University Press, New York 2004.

Sérant, Paul, *René Guénon*, La Colombe, Parigi 1953 (trad. it. *René Guénon. La vita e l'opera di un grande iniziato*, Convivio, Firenze 1990).

Indice dei nomi

È omessa l'indicizzazione del nome "Guénon, René", poiché il personaggio figura pressoché in ogni pagina di questo libro, mentre è rilevato il suo nome arabo, alcune varianti francesi e i suoi pseudonimi menzionati nel volume.

Jean-Pierre Laurant

RENÉ GUÉNON

LAU 05235/75

René Guénon, uomo dal destino e dall'opera singolari – intellettuale cattolico, morì da musulmano, al Cairo, nel 1951 – si levò per tutta la vita contro l'evoluzione della civiltà occidentale. Ritenendo che questa fosse degenerata a causa di un cattivo uso della ragione, sostenne con forza e convinzione il ritorno alla Tradizione delle origini, quella che si può ancora vedere "vivente" in altre civiltà.

Fra coloro che sono rimasti colpiti in maniera decisiva dalla lettura delle sue opere, molti si sono di conseguenza avviati lungo vie iniziatiche indicate come possibili da Guénon: la Chiesa cattolica, la massoneria, l'islam del sufismo o il buddhismo. Attraverso tali percorsi – quello di Guénon e quello dei suoi lettori-ricercatori – si ripresenta la questione essenziale, su scala mondiale, del posto occupato dall'elemento spirituale nelle nostre società materialiste.

Design: STUDIO DEF

JEAN-PIERRE LAURANT, nato nel 1935 a Parigi, ha compiuto gli studi in Lettere, con indirizzo storico, presso la Sorbona. Allievo di François Secret all'Ecole Pratique des Hautes Etudes, in seguito ha lavorato con Emile Poulat e nel 1990 ha sostenuto un dottorato in Scienze religiose all'Università Parigi XII. Dal 1975 al 1990 è stato incaricato del corso "Ricerche sulle correnti esoteriche nel XIX secolo" presso l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, nella sezione Scienze religiose. Membro del "Gruppo sociologia, religioni, laicità" del CNRS (Centro Nazionale della Ricerca Scientifica), nella sua carriera di studioso accademico, Jean-Pierre Laurant ha lavorato essenzialmente a un approccio critico all'esoterismo. Co-fondatore della rivista *Politica Hermetica*, fra i suoi volumi vanno ricordati: *Simbolismo e Scrittura* (Arkeios, Roma 1999) e *Lo sguardo esoterico* (Arkeios, Roma 2007).

€ 23,50